



**DOCTORADO
MULTI-INSTITUCIONAL E
MULTIDISCIPLINAR
EM DIFUSÃO DO
CONHECIMENTO**



**DOCTORADO EN HISTORIA Y
ESTUDIOS HUMANÍSTICOS:
EUROPA, AMÉRICA, ARTE Y
LENGUAS**

CARLOS BENÍTEZ TRINIDAD

**UN ESPEJO EN MEDIO A UN TEATRO DE SÍMBOLOS:
EL INDIO IMAGINADO POR EL PODER Y LA SOCIEDAD
BRASILEÑA DURANTE LA DICTADURA CIVIL-MILITAR
(1964-1985)**

Salvador
2017

CARLOS BENÍTEZ TRINIDAD

**UN ESPEJO EN MEDIO A UN TEATRO DE SÍMBOLOS:
EL INDIO IMAGINADO POR EL PODER Y LA SOCIEDAD
BRASILEÑA DURANTE LA DICTADURA CIVIL-MILITAR
(1964-1985)**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa Multi-institucional e Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento na Universidade Federal da Bahia como requisito para a obtenção do título de doutor.

Em co-tutela acadêmica com o Programa Historia y Estudios Humanísticos: Europa, América, Arte y Lenguas da Universidade Pablo de Olavide (Espanha), como requisito para a obtenção do título de doutor.

Orientador pela Universidade Federal da Bahia: **Pr. Dr. Gustavo Bittencourt Machado**

Orientadores pela Universidade Pablo de Olavide: **Pr. Dr. Juan Marchena Fernández** e **Pr. Dr. Luiz Geraldo da Silva**

Tesis de Doctorado presentada al Programa Multi-institucional y Multidisciplinar en Difusión Del Conocimiento en la Universidad Federal da Bahía como requisito para la obtención del título de doctor.

En co-tutela académica con el Programa de Historia y Estudios Humanísticos: Europa, América, Arte y Lenguas de la Universidad Pablo de Olavide (España), como requisito para la obtención del título de doctor.

Director de tesis por la Universidad Federal de Bahía: **Pr. Dr. Gustavo Bittencourt Machado**

Tutor y director/es de tesis por la Universidad Pablo de Olavide: **Pr. Dr. Juan Marchena Fernández** y **Pr. Dr. Luiz Geraldo da Silva**

Salvador
2017

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis doctoral ha sido un trabajo muy particular, fruto de mi esfuerzo personal cierto, aún así nutrido con la fuerza y sabiduría coral de quienes me han acompañado a lo largo de este pedregoso camino.

Me gustaría comenzar agradeciendo a la triada capitolina que ha dado potencia académica, científica e institucional a este trabajo. Mis directores de tesis: a Gustavo Bittencourt por siempre pelear por mí y mis ideas, a Juan Marchena por su cercanía, veteranía y saber hacer, así como a Luiz Geraldo por sus agudas observaciones y fructíferas discusiones. Al personal de la EDUPO en Sevilla y la AAI en Salvador que hicieron posible la odisea que ha sido la cotutela académica. Por supuesto, a la UPO por acogerme cuando solo tenía un puñado de ideas y la voluntad de seguir adelante, y a la UFBA/FACED que creó ese huequito maravilloso para que yo pudiera crecer. A los profesores que formaron parte de ese camino como Menandro Ramos, Cassia Carletto, Lucileide Cardoso, Carlos Bonfim, etc. Por ello me gustaría también agradecer a la CAPES, al MEC y al Estado brasileño por confiar en mis capacidades y ofrecerme el sustento que me ha dado equilibrio material y espiritual necesario para poder trabajar todo este tiempo.

Imposible describir cuanto agradezco al DMMDC por todo lo que me ha enseñado personal y profesionalmente, ha sido un honor formar parte de un proyecto con tanta potencialidad e innovación. Me gustaría agradecer a quienes hicieron que mi estancia allá fuera como fue, especialmente a Eduardo Oliveira, a Dante Galeffi, Hernane Borges, Leliana Santos, Teresinha Fróes y Leon Ponczeck.

A aquellas personas que estuvieron a mi lado en Brasil durante este viaje. A José María, posiblemente la persona con la que más he crecido como historiador, por las miles de situaciones vividas y los miles de proyectos realizados y por realizar. Su anarquismo epistemológico impregna cada página de este documento. A Diogo, por los humos y cervezas fraternales en las pegajosas noches bahianas, cuantas horas aguantó estoico mis lamentos sobre las formas y ritmos nordestinos. A Flavio y Cati por ofrecer siempre una sonrisa en casa. A la ciudad de Salvador, su *cheiro de dendê* es el poso que alimenta mi Brasil imaginado.

Agradecer también los días y las noches con gentes tan dispares y buenas, a Rocío, Alexia, Víctor, Carolina y Flavio (la casa naranja de Rio de Vermelho), Lucas, Yaiza (y la familia de García), Sofía, Boris, Marta, Lili, Juan, Rosana, Erica, etc. A Ari, Aris y su familia

(y sus comidas infinitas y deliciosas), que muestran que seguramente el interior nordestino sea el lugar más acogedor del planeta.

A Paulo por aguantarme en su sofá durante todo el tiempo que estuve trabajando en Brasilia y ofrecerme cada noche una alegría y un drama que me aligerase el corazón. A Carlos Sixirei por mostrarme Brasil a través de sus ojos, sus visitas en Salvador y por acogirme en São Paulo en la casa de los siempre sonrientes Alessandro y Rodrigo. A todas aquellas personas que conocí a lo largo de mis idas y venidas por el país del *Pau Brasilis*, a los trabajadores de los archivos y biblioteca que visité insistentemente, a los de las instituciones y administraciones a quienes agobié, a quienes me recibieron en su casa o en su entorno para mostrarme cuanto era necesario Brasil en mi vida.

A Iberoamérica Social y todos aquellos que participan o han participado de él, un proyecto que da esperanza sobre el futuro de las ciencias sociales. A toda esa constelación de amistades que han ayudado a que esto sea posible con su conocimiento sobre la historia y la ciencia como Alejandra, Lisandro, Mateo, Lyliam, Pablo, Julián, Jefferson, etc.; o por su presencia necesaria como Juan, Pili, Carlos, David, Iván, Ismael, Thami, Beatrice, Matteo, Adrián, Federica, Aingeru, Jon, Kr'sna, Fabiana, etc.

Agradecer a mi familia en España e Italia, sin su apoyo y amor constante no hubiera aguantado la presión de estos años.

Y por supuesto a Laura, por crear con besos y abrazos ese refugio que me protege de todos los males de este mundo, a tu lado siempre estoy en casa.

RESUMEN

Esta investigación es un estudio documental del constructo socio-cultural “indio” en el imaginario y la ideología de la sociedad y el poder brasileño, durante la dictadura civil-militar que comenzó en 1964 y tuvo su fin en 1985. El objetivo es individualizar los componentes epistemológicos y los grupos de significantes que componen la rica polisemia del objeto de estudio: el indio imaginado. Se han tenido en cuenta la diversidad de actores que componen el sujeto de estudio, desde los militares, el indigenismo oficial, la legislación, los habitantes de la frontera, la opinión pública, académicos, *sertanistas* y religiosos. El indio se muestra en esta investigación como un potente generador de símbolos de las más diversas naturalezas, pero siempre con la intencionalidad de suponer un espejo invertido y oposicional a la propia sociedad/poder nacional. La categoría colonial que le dio vida, sigue presente en su propuesta como un exotismo enfrentando al proyecto civilizador de la Modernidad que anhela Brasil como Estado-nación y también como sociedad occidental. Al mismo tiempo, se presenta también como un poderoso teatro de símbolos donde se (des)encuentran la ideología militar y su oposición. Todo ello inmerso en el esfuerzo que Brasil experimenta por encontrar su propia narrativa y darle un encaje frente a los desafíos que genera el mundo contemporáneo, que en el caso brasileño, encuentra su coyuntura clave durante la dictadura-civil militar. Esta investigación es puramente documental teniendo como referencia teórica el pensamiento “decolonial”, la historia socio-cultural, la interdisciplinariedad, la multirreferencialidad y la complejidad. La documentación analizada está dividida en tres categorías: la oficial generada por el Estado y su aparato burocrático y legislativo; el material generado por instituciones no necesariamente ligadas al Estado como es la Iglesia Católica, movimientos sociales y ONGs; y la producción cultural/intelectual que recorre desde la prensa de la época, material audiovisual, literatura culta y popular así como lo producido por académicos, misioneros, políticos, activistas, líderes/movimientos indígenas, etc. Los resultados obtenidos demuestran la fuertísima relación que mantiene Brasil con su más característica y pasional otredad, y como su situación de ambivalencia da fe de cómo el país tropical ha buscado incesantemente interpretarse a sí mismo a partir de mirarse en ese espejo que era el indio. Dando como resultado final, el revestirlo necesariamente del rol de oposición ontológica a partir de su bestialización, naturalización y “folclorización”.

Palabras Clave: Indio, Dictadura Civil-Militar, Brasil, Sociedad, Poder, Otredad, Indigenismo, Imaginario.

RESUMO

Esta pesquisa é um estudo documental do construto sócio-cultural “índio” no imaginário e na ideologia da sociedade e do poder brasileiro, durante a ditadura civil-militar que começou em 1964 e teve seu final em 1985. O objetivo é individualizar os componentes epistemológicos e dos grupos de significantes que compõem a rica polissemia do objeto de estudo: o índio imaginário. Se tem tido em cota a diversidade dos atores que compõem o sujeito de estudo, desde os militares, o indigenismo oficial, a legislação, os habitantes da fronteira, a opinião pública, acadêmicos, sertanistas e religiosos. O índio mostra-se nesta pesquisa como um potente gerador de símbolos das mais diversas naturezas, mas sempre com a intencionalidade de supor um espelho invertido e oposto à própria sociedade/poder nacional. A categoria colonial que lhe deu vida, segue presente na sua proposta como um exotismo enfrentado ao projeto civilizador da Modernidade que anseia Brasil como Estado-nação e também como sociedade ocidental. Ao mesmo tempo, se apresenta também como um poderoso teatro de símbolos onde se (des)encontram a ideologia militar e sua oposição. Todo isso dentro do esforço que Brasil experimenta por achar sua própria narrativa e lhe dar uma posição frente aos desafios que gera o mundo contemporâneo, que no caso brasileiro, acha sua conjuntura chave durante a ditadura civil-militar. Esta pesquisa é puramente documental tendo como referencia teórica o pensamento “decolonial”, a história sócio-cultural, a interdisciplinaridade, a multirreferencialidade e a complexidade. A documentação analisada está dividida em três categorias: a oficial gerada pelo Estado e seu aparelho burocrático e legislativo; o material criado pelas instituições não necessariamente ligadas ao Estado como a Igreja Católica, movimentos sociais e ONGs; e a produção cultural/intelectual que percorre desde a imprensa da época, material audiovisual, literatura culta e popular assim como o produzido pelos acadêmicos, missionários, políticos, ativistas, lideranças/movimentos indígenas, etc. Os resultados obtidos demonstram a fortíssima relação que mantém Brasil com sua mais característica e passional alteridade, e como sua situação de ambivalência da fé de como o país tropical tem procurado incessantemente se interpretar a si mesmo a partir de se olhar nesse espelho que era o índio. Tendo como resultado final, o revesti-lo necessariamente do papel de oposição ontológica a partir de sua “bestialização”, naturalização e “folclorização”.

Palavras Chaves: Índio, Ditadura Civil-militar, Brasil, Sociedade, Poder, Alteridade, Indigenismo, Imaginário.

ABSTRACT

This research is a documentary study of the socio-cultural construct “indio” in the imaginary and the ideology of Brazilian society and power, during the civil-military dictatorship that began in 1964 and ended in 1985. The objective is to individualize the epistemological components and the groups of signifiers that make up the rich polysemy of the object of study: the imagined “indio”. It has taken into account the diversity of actors that make up the subject of study, from the army, official indigenism, legislation, border people, public opinion, academics, sertanists and religious. The “indio” is shown in this research as a powerful generator of symbols of the most diverse natures, but always with the intention of assuming an inverted mirror and opposed to the national society/power itself. The colonial category that gave life to it, is still present in its proposal as an exoticism that face the civilizing project of Modernity that longs for Brazil as a nation-state and also as a Western society. At the same time, it also presents itself as a powerful theater of symbols where the military ideology and its opposition meet. All this is immersed in the effort that Brazil is experimenting to find its own narrative and give it a fit in front of the challenges that the contemporary world generates, which in the Brazilian case, finds its key juncture during the civil-military dictatorship. This research is purely documentary having as theoretical reference the "decolonial" thought, the socio-cultural history, the interdisciplinarity, the multi-referentiality and the complexity. The documentation analyzed is divided into three categories: the official generated by the State and its bureaucratic and legislative apparatus; the material generated by institutions not necessarily linked to the State such as the Catholic Church, social movements and NGOs; and cultural/intellectual production that travels from the press of the time, audio-visual material, cultured and popular literature as well as produced by academics, missionaries, politicians, activists, indigenous leaders/movements, etc. The results obtained demonstrate the very strong relationship that Brazil maintains with its most characteristic and passionate otherness, and as its ambivalence situation testifies to how the tropical country has sought incessantly to interpret itself from looking at itself in that mirror that was the “indio”. With the final result, it is necessarily covered by the ontological opposition from its “bestialization”, naturalization and “folklorization”.

Key Words: Indio, civil-military dictatorship, Brazil, Society, Power, otherness, Indigenism, Imaginary.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	15
CAPITULO 1 ESTUDIANDO AL INDIO IMAGINADO	27
1.1 INDIOS EN LA HISTORIA CONTEMPORÁNEA DE BRASIL: ESTADO DE LA CUESTIÓN.....	27
1.2 METODOLOGÍA Y FUENTES USADAS.....	39
1.3 CUESTIONES A TENER EN CUENTA.....	51
1.3.1 Indios, indígenas e indigenismo	51
1.3.2 Otredades, colonialidades e imaginario.....	59
1.3.3 Frontera, <i>sertão</i> y militares en Brasil	67
CAPITULO 2 EL INDIO EN LA FRONTERA Y EL PODER DURANTE LA DICTADURA CIVIL-MILITAR.....	75
2.1 EL GOLPE DE 1964: PRINCIPIOS IDEOLÓGICOS Y DISCURSOS DE LEGITIMIDAD	75
2.2 FRONTERA E INDIO: INSEGURIDAD Y CONFLICTO.....	81
2.2.1 Conspiradores y guerrilleros	86
2.2.2 La (in)humanidad del indio	92
2.2.3 Antropófagos en los márgenes de las carreteras	101
2.3 LA INTEGRACIÓN ECONÓMICA COMO DESARROLLISMO VORAZ	108
2.4 CAOS Y OTREDAD EN LA FRONTERA	116
2.4.1 La naturalización del indio: obstáculos al progreso	130
2.5 EL ENEMIGO ONTOLÓGICO	139
CAPITULO 3 EL INDIGENISMO OFICIAL DE LA DICTADURA CIVIL-MILITAR.....	155
3.1 EL INDIGENISMO OFICIAL BRASILEÑO EN EL SIGLO XX	155
3.1.1 Orígenes ideológicos y simbólicos del régimen tutelar.....	164
3.2 UNA CONQUISTA SIN FIN: DEL SERVIÇO DE PROTEÇÃO AO ÍNDIO (SPI) A LA FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO (FUNAI)	180
3.3 LA LEGISLACIÓN INDIGENISTA DE LA DICTADURA CIVIL-MILITAR.....	189

3.4 EL INDIGENISMO CONNIVENTE DE LA FUNAI DURANTE LA DICTADURA.....	204
3.5 LA EMANCIPACIÓN COMO DESENCADENTE MEDIÁTICO DE LA CONSCIENCIA SOCIAL PRO-INDIO: UN ESTUDIO DE CASO	216
3.5.1 El Decreto de Emancipación del ministro Maurício Rangel Reis.....	223
3.5.2 El indio, símbolo de resistencia a la dictadura	230
3.5.3 La larga sombra de la integración: Nobre da Veiga y la emancipação ex oficio.....	237
3.6 LA ETERNA CRISIS DEL INDIGENISMO OFICIAL BRASILEÑO	242
CAPITULO 4 COMPRENDER AL INDIO: DEL INDIGENISMO ACADÉMICO A LA MOVILIZACIÓN SOCIAL	255
4.1 LAS “EIDADES” DEL INDIGENISMO CONTEMPORÁNEO EN BRASIL	255
4.1.1 La época dorada del indigenismo académico	258
4.2 EL INDIO HUMANIZADO, PERO INTEGRADO: PROYECTOS Y LIMITACIONES DEL INDIGENISMO PRE-MILITAR.....	265
4.2.1 Las poderosas fronteras del pensamiento indigenista.....	277
4.2.2 Las diferentes reacciones a la intromisión militar	290
4.3 EL <i>SERTANISMO</i> ENFRENTADO FRENTE AL INDIO IMAGINADO: UN ESTUDIO DE CASO	308
4.3.1 <i>Não basta querer salvar o índio. É preciso saber fazê-lo</i>: El conservacionismo de los hermanos Villas-Bôas	313
4.3.2 <i>O índio como mais uma parcela do contingente proletário brasileiro</i>: El pragmatismo de Francisco/Apoena Meirelles	329
4.4 EL DESPERTAR DE LA SOCIEDAD PRO-INDIO: LA MOVILIZACIÓN SOCIAL DE LA OPINIÓN PÚBLICA	345
4.4.1 La triple dimensión del indio contemporáneo: el indio (híper)real, el indio permitido y el nativo ecológico	361
CAPÍTULO 5 EL PODER DEL INDIGENISMO LIBERTADOR/RELIGIOSO EN LA CONFORMACIÓN DEL INDIO CONTEMPORÁNEO	373
5.1 EL GIRO RADICAL DE UN PARADIGMA SECULAR.....	373
5.1.1 La Teología de la Liberación y la dictadura civil-militar	380
5.1.2 Los misioneros libertadores en Brasil y el nacimiento del Cimi	390

5.2 LA PASTORAL INDIGENISTA.....	394
5.2.1 Un nuevo y poderoso indigenismo religioso	402
5.3 EL MOVIMIENTO INDÍGENA BAJO LA SUPERVISIÓN DEL MISIONERO: CREANDO AL INDIO CONTEMPORÁNEO.....	407
5.3.1 La versión religiosa del gozo civilizador humanista: el martirio	423
5.4 EL INDIO: LA ETERNA SOMBRA DEL INDÍGENA.....	432
5.4.1 La persistente presencia de la colonialidad	440
5.4.2 Un cambio irreversible	451
CONCLUSIONES.....	459
CONCLUSÕES	471
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	483
REFERENCIAS DOCUMENTALES	509
REFERENCIAS HEMEROGRÁFICAS	509

INTRODUCCIÓN

El proceso vital que llevó a plantearme la temática de esta tesis tiene una conexión directa con mis orígenes como investigador. Durante mis estudios de máster, en la Universidad de Sevilla, viví una experiencia académica muy particular y personal que tuvo como producto la disertación o trabajo de fin de máster (TFM).

A lo largo de las aulas y seminarios de estos estudios pude interesarme por las poblaciones amerindias y sentirme atraído por sus vivencias y, sobre todo, por sus propuestas políticas e intelectuales. Este nuevo interés llevó a plantearme estudiar la identidad y el discurso indígena como posible propuesta para realizar la investigación exigida para concluir el curso.

En mi TFM planteé estudiar, a través de documentación generada por organizaciones indígenas y por entrevistas orales a diferentes miembros de las comunidades, el discurso de identidad que tenían interiorizado o que esgrimían líderes y otros miembros de estas comunidades indígenas. Para posteriormente contrastarlo con la realidad vivida en la cotidianidad, usando para ello una tímida metodología antropológica de convivencia. Ello me llevó a producir un trabajo que tuvo como título final “Discursos de identidad en las comunidades kichwa amazónicas del cantón Arajuno, Pastaza, Ecuador”. Dentro de toda la ingenuidad y dificultad que cabe en la primera experiencia como investigador (con su reflejo en el propio producto), unida a la primera experiencia en América Latina para un europeo y sobre todo para la primera experiencia viviendo la realidad indígena, el trabajo resultó tremendamente satisfactorio.

Tras la realización de este, mis reflexiones sobre la experiencia vivida y una de las principales constataciones que produjo dicha investigación, fue la existencia de un pensamiento colonizado fuertemente arraigado en los discursos identitarios indígenas amazónicos. Este pensamiento colonizado no era una producción propia, a lo sumo, era una adaptación cognitiva y subjetiva nacida de una fuerte influencia exógena. Los discursos emanados desde los centros de poder ecuatorianos, que a su vez replicaban aquellos realizados por los centros de poder mundiales, tenían una fuerte presencia en las comunidades. Algo muy evidente en la auto-infravalorización de sí mismos a la hora de auto-percibirse en su realidad y en el mundo. Este mecanismo cognitivo/ideológico poseía multiplicidad de prismas, algunos muy evidentes como la apariencia física (para la mayoría

yo era más bonito por ser blanco y europeo), el estatus económico (el gringo siempre es rico) o de refinamiento cultural (el blanco sabe más, tiene más estudios, es más civilizado, sabe desenvolverse mejor en sociedad). Otros menos, como decir que algunas etnias indígenas eran más civilizadas que otras (y por tanto más salvajes, atrasadas y peligrosas), la desaparición paulatina de la lengua/prácticas culturales en los jóvenes por ser muestra de atraso o la apropiación del concepto de éxito occidental (estilo de vida basado en la riqueza y la capacidad de consumo).

Por supuesto, la asimilación de un cierto pensamiento colonizado no solo versaba sobre la infravaloración de lo que tradicionalmente se ha considerado la identidad indígena, también influía en la valorización de sus aspectos “positivos”. Así, el indígena amazónico creía que, por serlo, vivía en armonía con la naturaleza, usando argumentos y razonamientos de clara influencia “blanca”, como una terminología ecologista o una idealización romántica y exótica de sí mismo, de los elementos culturales de su comunidad más valorizados por la occidentalidad así como por el entorno amazónico que habitaba.

Este sendero reflexivo me llevó a cultivar un interés particular por conocer el origen de esta producción ideológica que terminaba formando parte de la identidad cultural de estas poblaciones. El discurso, como proyección del imaginario/mentalidad y no como producto para el análisis lingüístico, de las poblaciones subalternas se convirtió en la piedra angular de mi curiosidad científica ¿De dónde provenía dicho discurso/mentalidad colonizada? ¿Cómo estas lógicas actuaban y terminaban afectando a la concepción que de la realidad tienen los pueblos indígenas?

Estas inquietudes me llevaron a profundizar en un pensamiento generado en latitudes más meridionales, aquellas que tuvieran como objetivo hacer un análisis crítico del marco referencial epistémico global y su poder de dominación/normalización. Las lecturas de autores como Quijano (1988; 1992; 2000a; 2000b; 2007), Mignolo (2003a; 2003b; 2005, 2010), Dussel (1994; 1995), Nelson-Maldonado (2007), Fanon (2009), Sousa Santos (2009), Grosfoguel (2003; 2011; 2016), Cairo (2009) o Escobar (2003), entre tantos otros, me llevaron a comprender que este discurso de identidad indígena reproducía ciertas lógicas coloniales, en las que ellos eran concebidos como periferia de un etnocentrismo agresivo de vocación universal conocido como eurocentrismo (hoy en día ampliado a occidentalocentrismo).

Conceptos como colonialidad del poder, del saber o del ser, epistemicidio, ecología de saberes, diferencia colonial, Norte Imperial/Sur Global, Proyecto y Mito de la Modernidad,

etc. (que aparecen y son explicados a lo largo de este trabajo) inundaron mi horizonte formativo, y sobre todo, mi modo de ver la historia. Este viaje de descubrimiento y posicionamiento intelectual acompañaron también al, cada vez, mayor conocimiento que tenía de la cuestión indígena en América Latina. Parecía evidente que tanto bibliografía como documentación mostraban una duplicidad en la ontología de los pueblos indígenas que, como desdoblamiento de lo mismo, vivían entrelazados y dependientes. Esta duplicidad emanaba por un lado del sujeto étnico-cultural específico y por otro de su generalización como indio/indígena. Es decir, existía una categoría que englobaba a todas las poblaciones nativas de América, ajena a sus especificidades. Esta categoría tenía carácter y personalidad propia, pues a partir de su interpretación, se juzgaba, se aplicaban leyes, se reproducían ensoñaciones, se modificaban rutas comerciales o se negociaban fronteras.

Los límites entre ambas caras han sido siempre vaporosos. Un informe que tratase las características de una tribu concreta podía pasar a hablar generalidades y fantasías con una volatibilidad extrema. Parecía no importar para cronistas y agentes del mundo colonial si existían evidentes distinciones entre grupos indígenas, incluso durante la simpleza original de tupis/tapuias o cuando ya se comenzaba a distinguir ciertos grupos como los famosos Caetés o Potiguar a finales del siglo XVI; o los innumerables y omnipresentes Bororo. Incluso parecía que no importaba las diferentes estrategias de supervivencia y las relaciones de poder que cada grupo indígena iba tomando/enfrentando a medida que les iba llegando el turno de enfrentarse cara a cara con el avance de la “civilización”. Por encima de todo ello había una categoría que los definía, que los imaginaba y les daba un espacio simplificado en el imaginario mundializado occidental. En ese momento, eran siempre tratados por la legislación y la administración, por los debates de poder que regulaban las fronteras interiores y exteriores, las acciones militares y civilizatorias nacidas a partir de esos debates, por las representaciones culturales y científicas, por los imaginarios sociales necesitados de significados simplificados, etc... como indios. Todas esas diferencias, desde los Tupis-Guaraníes que florecían en los litorales a principios del siglo XVI, de los Bororo fieles a Rondon en las grandes expediciones de principios del siglo XX, los Xavantes enfrentado por la Gran Marcha para el Oeste en la década de 1940 o de los Waimiri-Atroari que resistían al avance de la Perimetral Norte en la Amazonía asediada por el Estado militar, eran eliminadas para formar parte de lo indio. Una categoría secular que perdura fuertemente enraizada en el imaginario colectivo de Brasil.

Había algo en ese concepto/categoría/constructo que me llamaba poderosamente la atención, pues era omnipresente en las historias y en la Historia; en los cuentos, películas, músicas y pinturas; pervivía en los murales y en los monumentos por todo el país, desde el Palacio de Itamaraty hasta la plaza de Campo Grande en Salvador. Se usaba como epíteto negativo para explicar el supuesto atraso de la sociedad y la economía de Brasil o el carácter “inferior” de campesinos y gentes marginadas. Pero al mismo tiempo, este concepto es despreciado por los sectores de la población que se considera más progresista por ser ofensivo, los pueblos indígenas lo reivindican para empoderarse y los académicos lo consideran generalizador y sobrepasado. A pesar de todo ello, el indio parece disfrutar de una saludable existencia. Parecía que la persistencia de la identidad prefigurada del indio se respondía a una suerte de lógica, que tenía mucho que ver con la concepción que la civilización euro-occidental tenía de sí misma.

La vida de la palabra indio, su origen y aplicación, siempre ha sido motivo de discusión, desde cuando fue utilizado por primera vez por Cristóbal Colón, hasta el empoderamiento de los pueblos nativos de Brasil a partir de su uso. Siempre que se ha tratado la cuestión indígena, esta discusión precede o desvía el debate principal con las manidas frases hechas sobre el respeto a la especificidad étnico-cultural de los diferentes pueblos o su uso como epíteto despectivo. Este discurso, muchas veces de una naturaleza baladí que no pretende resolver la cuestión, esconde y difumina el hecho de que el concepto indio (y su derivado, en teoría, mas políticamente correcto, indígena) existe y pervive fuertemente detrás de todos los nombres específicos de los diferentes pueblos indígenas de América y, específicamente, de Brasil.

El indio como constructo socio-cultural, que agrupa y simplifica a todos los pueblos que habitaban América antes de la llegada europea, y sus descendientes actuales, tiene unas robustas raíces epistemológicas que han hecho que su larga sombra haya estado siempre presente. No solo en cómo eran esas poblaciones imaginadas abrazados por el concepto indio, sino la relación inter-étnica entre esos pueblos y las sociedades coloniales/nacionales.

A partir de mis estudios y de este camino de descubrimiento, el concepto indio me fue fascinando cada vez más, pues era algo que transcendía la existencia de los pueblos indígenas al permear el horizonte cognitivo de la sociedad brasileña, al punto de ser una pieza clave en la construcción de la narrativa nacional ¿Por qué el indio, siendo los pueblos indígenas de una capacidad demográfica tan pobre, ocupaba una centralidad tan importante en el imaginario

colectivo, oficial y popular, de Brasil?¹ ¿Cómo era ese indio imaginado? ¿Qué características tenía? ¿Cómo podía terminar definiendo a los propios pueblos indígenas?

Este recorrido me llevó a cambiar de disciplina, parecía que no había habido demasiada reflexión sobre este tema en mi campo natural del saber, la historia. Por ello, la antropología fue quien me confirmó que dicha categoría había sido objeto de intriga por tantos otros investigadores que parten, referenciados en este trabajo, desde la cátedra que sentó Bonfil Batalla (1997) al definir el indio como categoría colonial hasta la importancia de este concepto en el Brasil contemporáneo expuesto por Alcida Rita Ramos (2012). Fue esta última quien más me ayudó a confirmar la necesidad de explorar este camino desde mi posicionamiento como historiador. Brasil se mostraba como el mejor campo de estudio sobre lo indio, pues este posee una fuerte presencia en todo el imaginario popular y oficial, cristalizado en la curiosa situación de que a pesar de ser un 1% de la población total del país, “conservan” el 10% del territorio nacional.

La relación ambivalente que Brasil tiene con el indio (que la antropóloga extiende a las poblaciones indígenas) demuestra que no se puede extirpar de su autoconsciencia. El indio, desde la llegada de Cabral en 1500, fue estereotipado dentro de los extremos morales del juicio cristiano europeo, generando una política indigenista esquizofrénica que perdura hasta los días presentes, algo que explica en estas fabulosas palabras:

Mas, por que sair do estruturado indigenismo estatal e enveredar por um indigenismo difuso, um tanto aleatório e algo amorfo? Porque parto do fato irrefutável de que, sem exceção, todas as nações do Novo Mundo se construíram sobre as ruínas dos povos indígenas, em alguns casos, de maneira tão literal que é visível a olho nu, como em prédios coloniais no México e nos Andes. Esse fato não se circunscreve apenas aos assuntos de Estado. Ele impregna a sociedade de forma total. Cada nação americana lida com essa culpa à sua maneira: umas com preconceitos delirantes, outras com um silêncio estridente, outras ainda com uma negação surda, cega e muda do passado indígena, mas todas tentando tapar o sol com peneiras freudianas que, de fato, pouco escondem. Uma boa má consciência é sempre um manancial de potenciais confissões e descobertas, portanto, nada melhor do que incluir na nossa busca de sentido do indigenismo revelações escondidas nas dobras do manto espesso que cobre a consciência de uma nação. Estereótipos e clichês são manifestações cândidas, desarmadas de que algo ou alguém incomoda e ameaça o conforto existencial de quem os alimenta. Expressões populares, como as comumente ouvidas no Brasil sobre a avó índia que foi apanhada a laço nas profundezas da floresta, revelam volumes sobre o mal-estar de conviver com a alteridade indomável e, ao mesmo tempo, no caso brasileiro, com um certo orgulho de ser filho natural da terra,

¹ Se puede encontrar una reflexión sobre este mismo tema, mucho más profundo y mejor estructurado, en RAMOS 2012.

brasileiro legítimo que não se confunde com o imigrante estrangeiro.
(RAMOS, 2012, p. 30)

Por último, en este orden de sucesos narrados como los antecedentes que me llevaron a realizar la presente investigación, es pertinente razonar la elección del marco cronológico. En las indagaciones previas al planteamiento definitivo de esta tesis, pude intuir que la figura del indio sufre, en la más reciente e importante coyuntura en su devenir histórico, una metamorfosis final (su carácter definitivo se ha demostrado hasta ahora, pero esto no significa que no pueda seguir mutando) durante la dictadura civil-militar que se instaló en Brasil desde 1964 hasta 1985. Durante este periodo, el indio imaginado tradicionalmente fue enriquecido con una serie de nuevos componentes que intentaban eliminar ese indio y que solo consiguieron fortalecerle. En esta época convivieron viejos estereotipos de desencuentro interétnico, como el indio imaginado en la frontera, con el indio en la Doctrina de Seguridad Nacional de la dictadura, con el nacimiento de los movimientos sociales y la aplicación de la Teología de la Liberación. Todo ello terminó por dar a luz, lo que en este trabajo se ha llamado, el indio contemporáneo, que sería la categoría que pervive aún hoy.

Por todo ello, el presente estudio pretende justificar su pertinencia tanto a nivel temático como disciplinar. Aunque ha habido un trabajo de relativa intensidad sobre las relaciones interétnicas y la representación de la otredad en el siglo XX brasileño, como se puede comprobar a lo largo del mismo, en general resultan estudios paralelos, superficiales o digresiones de otros intereses. La forma en la que la sociedad brasileña ha imaginado al indio, ha sido (salvo en contadas ocasiones) usado como justificante y contextualización para los estudios de antropología. Existen capítulos en libros (RIBEIRO, 1995; 1982, OLIVEIRA, 1966; 1996, MELATTI, 1980) donde se lanzan breves generalidades al respecto que mas corresponden a experiencias personales, y sus consecuentes reflexiones de estos antropólogos, que a verdaderos estudios. Así como estos, hay breves trabajo que se presentan como material sobrante (GARFIELD, 2000; RAMOS, 2012, 1995, 2004) o propuestas teóricas para trabajos más amplios (MARTINS, 1997), y relativamente pocos trabajos que se centren en esta cuestión en toda su complejidad (RAMOS, 1998). Todos pertenecientes a otros campos del saber.

Se evidencia la falta de trabajos que tengan como propuesta intentar abarcar toda la complejidad del proceso de construcción de la otredad, totalizando, destotalizando y retotalizando dicho proceso. En este sentido, esta investigación encuentra una seria justificación ante la falta de material en general, así como la falta del mismo en la

historiografía. Intentar comenzar a rellenar ese hueco con un gran trabajo que sirva de trampolín para futuros proyectos, parece una iniciativa interesante dentro de los humildes intentos de una novel investigación.

Por otro lado, también encuentra justificación a la hora de intentar aunar las nuevas corrientes de pensamiento con las propuestas historiográficas en las que este trabajo se siente cómodo. Podría ser interesante como un intento de unir los postulados de la historia socio-cultural, la *Nova História Indígena* y el pensamiento crítico latinoamericano. Que son los límites en los cuales pretende encontrar acomodo mi propuesta.

Por último, parece pertinente que se desarrolle un trabajo en esta temática dada la importancia simbólica que tiene el indio en el relato nacional brasileño y en el imaginario culto/popular. Y, a partir de ello, entender las lógicas de dominación y hegemonía en el discurso y la ideología volcados sobre la otredad para, en última instancia, iniciar un camino que lleve a nuevos horizontes que explorar, como podría ser como se ve el indígena a sí mismo a partir de esta proyección ajena. Es necesaria una historia que proponga la naturaleza mestiza de las sociedades, pero un mestizaje real, caótico y espontáneo, y no teleológico, en el que se reivindique una historia indígena propia que no pierda el horizonte común de las interrelaciones que le dan vida. Por ello, al igual que hablar de las sociedades coloniales/nacionales en Latinoamérica es, por inercia, comprender el componente indígena como un actor con fuerza propia, también lo es comprender al indio como un elemento sometido a las presiones cambiantes de un proyecto colonial/nacional que se pretende único.

Ora, dar primazia ao ameríndio e não ao ocidental apenas inverte os termos do debate, em vez de deslocá-lo ou renová-lo. Nesse sentido, a idéia de compreensão do ‘ponto de vista do nativo’ pode, em vez de um caminho para a superação do etnocentrismo, ser um meio de reforçá-lo ou de dar-lhe uma roupagem aceitável, exatamente quando não se reconhece o elemento dialético ou de ‘mistura’ que serve de base de constituição daquele ponto de vista. (GRUZINSKI, 2001, p. 395)

Como europeo que soy, tiene más lógica que estudie el imaginario euro/occidental antes que la propia visión desde lo indígena, ya que sería algo que necesitaría de herramientas y posicionamientos mucho más radicales y por tanto difíciles de conseguir. Algo adapto a investigadores con más experiencia y preparación. Por supuesto, no se descarta que en un futuro se aborde la perspectiva indígena, pero se presenta necesario hacer este viaje iniciático intelectual comenzando por entender mi propio posicionamiento, y hacer crítica de él, para en un futuro partir hacia el posicionamiento de las poblaciones tradicionalmente subalternas.

De toda esta reflexión surge la pregunta que pretende dar contestación este trabajo: ¿Cómo era el indio imaginado por el poder y la sociedad brasileña durante la dictadura civil-militar de 1964? A partir de esa cuestión nos surgen otras preguntas paralelas a las cuales también se desea responder: ¿De dónde provenía ese indio imaginado, cual su tradición, en qué condiciones llegó a la época estudiada y como ésta lo cambió? ¿Qué importancia tuvo para la narrativa nacional, para la comprensión de la propia sociedad y el poder brasileño y para las relaciones interétnicas? ¿Era el indio una construcción simbólica en la que exhibirse, contraponerse o reflejarse?

Por ello podemos decir que el tema de la presente investigación se centra en el estudio del constructo socio-cultural “indio”, en el imaginario y la ideología de la sociedad y el poder brasileño, durante la dictadura civil-militar iniciada por el golpe de Estado de 1964. En concreto, los discursos, mentalidades y visiones vertidas sobre los pueblos indígenas desde “fuera” y que encuentran su campo de recreo en el activísimo oficial y extraoficial en la llamada cuestión indígena, o sea, el indigenismo, las leyes y políticas que le orbitan en torno, y la producción cultural que inspira su observación e imaginación.

El poder y la sociedad² se presentan como dos elementos separados, pero simbióticos, en este trabajo. El poder basa su imaginario en el intento de regular la otredad con una legislación que parte de un imaginario fijado por la larga duración histórica, así como otros métodos directos como podría ser la represión y la burocracia. Este poder está dividido en políticos nacionales y locales, empresarios, terratenientes y militares. La sociedad se comprende como el conjunto de elementos sociales que dan vida a Brasil. Esta a su vez esta dividida entre los habitantes de la frontera/interior, los de las grandes urbes, académicos, periodistas y eclesiásticos. El sujeto de estudio de este trabajo, por tanto, se divide entre lo que John Monteiro (2001) diferencia como el gabinete y el *sertão*³, y como las relaciones entre estos dos aspectos regulaban a trompicones y encontronazos lo indio como espejo invertido.

Conociendo entonces que el objeto de estudio es el indio imaginado y que el sujeto es el poder y la sociedad brasileña de la dictadura civil-militar de 1964, podemos aventurar la

² Esta clasificación es solo aplicable a este trabajo, para poder comprender bien el sujeto de estudio.

³ Esta lectura es muy rica y muestra el contraste entre quien vive una realidad y quien la observa desde lejos. Por ello, la diferencia entre gabinete y *sertão* en este trabajo podría ser la diferencia entre la alta política de Brasilia y la política regional, entre población rural y población urbana, etc.

hipótesis de que existe una construcción simbólica, cultural⁴ e ideológica⁵ sobre los pueblos nativos de Brasil, el indio, definido como la oposición al nosotros que supone en un primer momento la sociedad colonial y posteriormente la sociedad nacional. La pervivencia imaginada del indio como oposición ontológica no solo dura hasta la dictadura civil-militar de 1964, sino que se complejiza y enriquece, sin romper siempre esa lógica de oposición, en esta característica coyuntura que da paso al Brasil actual. En todos y cada uno de los escenarios simbólicos en los que el indio es colocado, parece siempre representar el papel de la otredad exótico-salvaje que sirve para afirmarnos o criticarnos.

El objetivo general de esta tesis es analizar, describir y definir al indio y su encaje en el imaginario e ideología del poder y la sociedad brasileña durante la dictadura civil-militar que gobernó el país entre 1964 y 1985. A partir de esta meta, se proponen objetivos paralelos, conocidos como secundarios, que amplían y profundizan los límites del objetivo principal:

- Comprobar si el indio seguía siendo imaginado como oposición ontológica a la sociedad brasileña en una continuación de ciertas lógicas de origen colonial aún presentes en el Brasil contemporáneo.
- Identificar en la construcción del indio imaginado que componentes son “viejos”, anteriores a la época estudiada, y cuales “nuevos” generados durante el marco cronológico estudiado.
- Comprender qué papel jugaba el indio en la ideología militar de la Doctrina de Seguridad Nacional y la resistencia que hubo a la misma.
- Sistematizar mis propias bases metodológicas y teóricas sobre la construcción del indio imaginado que sirva para futuras investigaciones.
- Trabajar por rellenar el vacío historiográfico existente sobre la cuestión indígena en el siglo XX brasileño.

Como se puede comprobar, la visión que los propios pueblos indígenas tienen de sí mismos no entra en las delimitaciones de este estudio. Prefiero limitarme a la visión que tiene el poder/sociedad brasileña por su “cercanía” a mis propios significados y referencias simbólicas, categorías, perspectivas y paradigma cognitivo. Aventurarme a abordar el indio en el imaginario indígena exigiría un profundo y enorme esfuerzo para, por un lado, separar lo que es la influencia “blanca” en la forma que tiene el indio de pensarse, verse y representarse

⁴ Cultural como representación, en sus diferentes producciones, del conjunto de saberes, creencias y pautas de conducta del sujeto de estudio, o sea, la sociedad brasileña.

⁵ Ideología como la gestión normativa y estructurada de las creencias e ideas colectivas, que intenta aunar la representación del mundo con una praxis que dé continuidad práctica a estas cuestiones.

y por otro lado, exponer lo que de “auténtico” tiene esa forma de verse, pensarse y representarse. Tal labor necesita de un esfuerzo titánico, que en estos momentos como investigador novel me sobrepasan, para no caer en lo que el antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2010) llama de “neutralización”, es decir, reducir el pensamiento y la visión indígena a categorías por mí entendibles, definibles y manejables lo que llevaría, por tanto, a neutralizar o domesticar lo que realmente expresa/piensa/imagina el indígena. Y a pesar de ser un reto interesante y estimulante, precisaría de todo un proceso de investigación (metodológico y teórico), diferente y único. Tal vez en un futuro pueda ser factible aventurarse en un camino tan multidisciplinar como sería el de descifrar la autoconcepción indígena a partir de verse y reconocerse en el indio colonial para construir en él una entidad común de lucha y reivindicación ¿Qué tuvieron que construir y que tuvieron que sacrificar para encajar en ese paradigma? Sería una buena pregunta que lanzar, para comenzar dicha investigación.

En el primer capítulo se va a tratar el estado de la cuestión del trabajo, la metodología elegida, las fuentes consultadas y las bases teóricas desde las que parte el trabajo. En el segundo capítulo se muestra el indio imaginado por los militares en el poder, por los políticos, empresarios y terratenientes que, en general, proyectaban una imagen negativa (con todos sus matices) del indio. El tercer capítulo versa sobre la construcción de la *Realpolitik* entorno al indigenismo, principalmente la legislación y las políticas/administración realizada por el indigenismo oficial. Por ello se va a mostrar cómo era el indio imaginado primero por el *Serviço de Proteção ao Índio* y posteriormente por la *Fundação Nacional do Índio*. El cuarto capítulo trata la gestación de una generación de antropólogos y *sertanistas* que, trabajando primero dentro de la oficialidad, terminaron por (casi todos) rebelarse contra la misma. También, en este capítulo se va a presentar la evolución de la opinión pública brasileña, desde la idealización romántica folclorizada al activismo pro-indígena. Por último, el capítulo quinto mostrará el cambio de paradigma en un importante sector del indigenismo católico, cuya lectura de la realidad le llevó a tener una visión completamente radical del indio. Visión que pusieron en práctica ayudando a despertar al propio movimiento indígena.

La estructura del presente trabajo ha sido cuidadosamente pensada para poder exponer los datos de una manera clara y eficaz. Por ello, el índice ha sido organizado de tal manera para que cumpla una triple función que parten siempre de la proyección teórico-metodológica que le da el primer capítulo, que es, a todas luces, introductorio. Por tanto, el resto de capítulos sigue un orden lógico referente a estas tres ideas aglutinantes:

- Bloques temáticos: Los capítulos dos y tres corresponden a la exposición del indio imaginado como “negativo”, y los capítulos cuatro y cinco son correspondientes a ese indio “positivo”.
- Actores del indigenismo: Capítulo dos es el referente a los políticos y habitantes de la frontera. El capítulo tres versa sobre el indigenismo oficial, ligado completamente con el anterior para cerrar el círculo de la representación del poder. El cuarto, da espacio al indigenismo que se consideraba a si mismo contra-hegemónico o alternativo. El capítulo quinto, hace lo propio sobre el indigenismo religioso.
- Cronológico: Si se observa, la evolución del discurso va de mas "lejano" a los pueblos indígenas, al mas "cercano". El capítulo 2 es el indio como otredad total, el capítulo 3 es la gestión de esa otredad por el poder tutelar, capítulo 4 se ve la evolución desde lo tutelar hasta dialogar con él por las organizaciones sociales, y capítulo 5 es el dialogo directo con los pueblos indígenas y la ayuda en su organización y lucha.

Por todo ello, espero que realmente se entienda esta estructuración del trabajo, y que el lector disfrute de esta tesis doctoral fruto de un gran esfuerzo intelectual y personal.

CAPITULO 1

ESTUDIANDO AL INDIO IMAGINADO

1.1 INDIOS EN LA HISTORIA CONTEMPORÁNEA DE BRASIL: ESTADO DE LA CUESTIÓN

Cuando se abordó la prospección bibliográfica¹ para establecer los límites del estado de la cuestión, se pudo comprobar una enorme diferencia referente a las temáticas estudiadas y las disciplinas que realizaban dichos estudios. El siglo XX brasileño, y especialmente la época de la dictadura civil-militar de 1964, ofrece un amplio y generoso catálogo historiográfico al ávido lector. La riqueza de estudios sobre este período histórico permite observar con detalle el devenir de aquellos años. Tanto es así que el debate generado sobre esta temática sigue muy vivo actualmente.

Para el interesado en la temática, la primera cuestión que llama la atención es la capacidad de injerencia que tienen los militares en la vida pública brasileña. La influencia militar en la política de Brasil crece a partir de la proclamación de la República en 1889. El derrocamiento de la monarquía imperial estuvo dirigido por militares republicanos que encontraban en la monarquía un sistema arcaico que debía ser superado. Desde entonces, los mismos consiguieron mantenerse en liza como actores claves en el devenir político del siglo XX brasileño hasta la dictadura de 1964, cuyo desgaste llevó a que fueran apartados de este protagonismo. La necesaria constatación de dicha coyuntura, con especial relevancia en el indigenismo, se hizo gracias a dos obras que, entre otras, fueron referencia. Por un lado, Frank McCann, en *Soldados da patria: história do Exército brasileiro (1889-1937)* (2007), acompaña el creciente protagonismo de los militares durante la llamada *Republica Velha*. Por otro lado, no puede no nombrarse el libro de Clovis Brigagão en *A militarização da sociedade* (1985), que ha servido para meter cabeza en el periodo en cuestión.

La inmensidad de los referentes historiográficos sobre la dictadura civil-militar ha hecho de su lectura un difícil desafío. Por fortuna, el rápido encuentro con unos de los principales autores contemporáneos brasileños sobre este período, Carlos Fico (1997; 2001;

¹ Las obras mostradas durante este epígrafe no pretenden ser referencia en sus campos, son solo una muestra aproximada de aquellos trabajos que han servido para estructurar la base bibliográfica de esta tesis doctoral.

2002; 2003; 2008), y su trabajo llamado *Além do golpe, versões e controversias sobre 1964 e a ditadura militar* (2004), en el que hace un comentario crítico de toda la evolución historiográfica desde el mismo momento de la dictadura hasta la época de la publicación del libro, sirvieron de faro en esas generosas aguas.

Gracias a ello, podemos referenciar una serie de trabajos que supusieron los pilares del entendimiento sobre la cuestión y desde los cuales se estableció el contexto y marco cronológico para la posterior investigación. Por citar los principales referentes: Gaspari (2002a, 2002b, 2003); Dreifuss (1981); Santos W. (2003); Toledo (1993); Barros (1991); Comblim (1978); Borges Filho (1994; 1996) o Couto (1998).

Por supuesto, no hay que obviar las importantes relaciones entre la Iglesia y el Estado en Brasil, que tanto afectaron al imaginario creado en la cuestión indígena. En este sentido, también hay una rica tradición historiográfica sobre el tema. Cabe nombrar los que han sido referencia en el presente trabajo, como Michael Löwy en *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina* (2000), Eduardo Hoornaert con *A Igreja no Brasil-colônia: 1550-1800* (1984) o los de Kenneth Serbin, como *Padres, celibato e conflito social. Uma história da Igreja católica no Brasil* (2008). Este último también ha trabajado la dictadura civil-militar y su difícil relación con la Iglesia con, entre otros, *Diálogos na sombra: bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura* (2001).

Fuera del estudio de la historia socio-política y económica durante el siglo XX existe un yermo enorme y seco en lo referente a la cuestión indígena. Con poquísimas excepciones, la historia ha olvidado a las relaciones interétnicas entre la sociedad/poder nacional y las poblaciones indígenas, que a comienzos del siglo XX todavía significaban un interesante grupo poblacional. Ciertamente es que desde la comparativa demográfica, la aportación indígena ya era escasa a comienzos de dicho siglo, pero la potencia y fuerza simbólica que ejercía esta población en las políticas estatales y federales, así como en las relaciones de poder locales del inmenso interior brasileño, no es ni por asomo un asunto baladí.

Un buen ejemplo de este abandono son los trabajos de posgrado. Se ha realizado un esfuerzo importante para encontrar trabajos hechos por historiadores relacionados con la cuestión indígena durante el siglo XX, y aún más para la segunda mitad del mismo. Las grandes referencias de tesis doctorales parecen más ampliaciones de estudios menores de otras áreas que propiamente históricos. Uno de gran importancia ha sido la tesis doctoral de Poliene Soares dos Santos Bicalho (2010). Este se trata de un trabajo que se posiciona como uno de los referentes de los últimos años, el cual, llamado *Protagonismo indígena no Brasil:*

Movimento, Cidadania e Direitos (1970-2009), hace un seguimiento del movimiento indígena desde sus orígenes hasta la actualidad. La validez documental del trabajo es enorme, sobre todo por la cantidad de información que ofrece adjunta en forma de anexos al final del mismo, como entrevistas a personajes destacados del movimiento indígena y del indigenismo o la reproducción de documentación. Por lo demás, el análisis realizado resulta sintético pero algo escueto, ofreciendo una perspectiva introductoria sobre el inicio del movimiento indígena en Brasil. Es más, parece una ampliación de la disertación de máster hecha por una estudiante de antropología, también de la Universidad de Brasilia, llamada Maria Helena Ortolan Matos (actualmente profesora de la Universidade Federal do Amazonas). Este trabajo llamado *O processo de criação e consolidação do movimento Pan-indígena no Brasil (1970-1980)* (1997) resulta más incisivo que el anterior (también su horquilla cronológica es mucho menor), y sobre todo, ofrece una visión clara sobre cómo funcionaron los mecanismos que dieron origen al movimiento indígena.

Sobre la cuestión indígena centrada estrictamente durante la dictadura civil-militar, se muestran como referentes dos trabajos que entroncan directamente con las preocupaciones centrales de esta investigación. Da la casualidad que la dinámica de ambos trabajos siguen una trayectoria parecida a lo comentado anteriormente. El primero es una tesis doctoral, llamada *Índios-Soldados, a GRIN e a tradição militar da política indigenista brasileira* (1999) de Edinaldo Bezerra de Freitas, realizado en la Universidad de São Paulo en historia social. En él, Freitas hace una investigación bastante interesante y útil sobre la íntima relación entre militares e indígenas en la historia de Brasil, centrándose en la creación de la Guardia Rural Indígena en los primeros años de la dictadura. El mismo ha servido ampliamente a este trabajo para encontrar líneas maestras que seguir en la metodología de investigación. La segunda es una disertación de máster en ciencias políticas en la Universidad Estatal de Campinas llamada *Os índios e a caserna – políticas indigenistas dos governos militares – 1964 a 1985*, de Egon Dionisio Heck. Resulta un trabajo bastante sintético, por el encorsetamiento de las disertaciones, en el cual se resume cuáles fueron las políticas indigenistas de los gobiernos militares. Por supuesto, también resultó de valía por ofrecer una introducción al tema.

En líneas generales, si se hace un estudio de la historiografía brasileña se pueden comprobar dos cuestiones clave. La primera es que ha habido una evolución clara de la figura del indio como elemento en discusión dentro de la disciplina. En un primer momento y hasta tiempos recientes, era considerado como trasfondo, paisaje y elemento formador de Brasil, en

un rol pasivo y superficial, como muestran los principales exponentes de la historiografía clásica brasileña, como Adolfo Varnhagen (1981), Sergio Buarque de Holanda (1980; 2000) o Gilberto Freyre (1961)². A finales de 1980 y sobre todo durante la década de 1990, surgió una corriente llamada en Brasil *Nova História Indígena*, que tuvo como abanderado principal al excelente John Monteiro (1994; 1994b; 1999). Este dotó de un rol activo a los pueblos indígenas en la historia de la formación y consolidación de la siempre polémica São Paulo. En esta línea, entre toda una nueva generación de historiadores, puede citarse a Roland Raminelli con su libro *Imagens da Colonização: a representação do Índio de Caminha a Vieira* (1996). El mismo se considera un referente, ya que rescata al indio en el imaginario colonial europeo en Brasil. También destacan los trabajos de Giuseppe Marcocci sobre los grupos subalternos y marginados del sistema colonial entre los que se encuentran los pueblos indígenas (2010; 2012; 2016).

Claro que existen antropólogos que, uniéndose a esta necesidad de generar una historia que reconociese a las poblaciones indígenas en la historia, compusieron una gruesa bibliografía al respecto. Como ejemplos se pueden citar los trabajos de Manuela Carneiro da Cunha, antropóloga que ha explorado la historia ya sea en solitario (1990) u organizando proyectos corales, como el famoso y precioso *História dos índios no Brasil* (2009). Así como la *A presença indígena na formação do Brasil* (2006) de João Pacheco de Oliveira y Carlos Augusto de Rocha Freire.

La segunda cuestión constatada es que el hueco dejado por la historiografía sobre lo indígena en el siglo XX es alarmante. Por ejemplo, encontrar una gran historia sobre indígenas e indigenismo en este siglo no resulta fácil. A pesar de ello, se podrían referenciar dos obras exponentes de este sorprendente déficit, ya que ninguna de ellas ha sido realizada por historiadores, ni están escritas en portugués. El primero es un libro de Tracy Devine Guzmán, experta en filología portuguesa, llamado *Native and national in Brazil, indigeneity after Independence* (2013), en el cual hace un considerable esfuerzo sintético sobre la importancia del indio y del indigenismo en la formación del nacionalismo contemporáneo brasileño. El otro trabajo de historia del indigenismo y de los pueblos indígenas en el siglo XX está hecho por el explorador canadiense John Hemming. La obra en cuestión se llama *Die If You Must: Brazilian Indians in the Twentieth Century* (2003), y resulta ser el tercer tomo de una trilogía que Hemming desarrolló sobre la historia indígena de Brasil. El primero trata de

² Por supuesto, existen honradas excepciones que intentaron rescatar un cierto protagonismo indígena, como Capistrano de Abreu (1963; 1999).

los pueblos indígenas en la época colonial (1978), y el segundo, la Amazonía en el siglo XIX (1987). También sería reseñable en esta categoría la obra *Indigenism: ethnic politics in Brazil* (1998) de Alcida Rita Ramos, aunque la autora no intenta hacer una historia del indigenismo, sino exponer, debatir y reflexionar sobre las diferentes categorías socio-culturales creadas por el mismo y las políticas que ha construido.

Existen otros trabajos, pero la inmensa mayoría de ellos al intentar abarcar todo el siglo terminan por centrarse en cuestiones específicas que orbitan alrededor de los pueblos indígenas. Un buen ejemplo de ello es la tesis doctoral del antropólogo Carlos Augusto de Rocha Freire en la Universidad Federal de Rio de Janeiro llamada: *Sagas Sertanistas: práticas e representações do campo indigenista no século XX* (2005), en la cual hace un recorrido por el controvertido oficio de *sertanista*. También reseñable es el trabajo colectivo organizado por el mismo autor, y realizado en celebración de los 100 años de la creación del *Serviço de Proteção ao Índio*. Dicha obra plural se llama *Memória do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção ao Índio (1910-1967)* (2011), que pretende centrarse en la historia de dicho organismo institucional, pero como toda obra plural, se termina perdiendo en los intereses particulares de los autores que diseñan cada capítulo.

Al intentar explorar el periodo de la dictadura, se observa que el tema ha sido tratado casi en exclusiva por antropólogos. Algunos, como Seth Garfield, unen antropología e historia (con grandes dosis de historia oral), para reconstruir la trayectoria de lucha del pueblo Xavante desde su pacificación en la década de 1940 hasta la constitución de 1988 en *Indigenous Struggle at the Heart of Brazil: State Policy, Frontier Expansion, and the Xavante Indians, 1937–1988* (2001); Nunes Coelho en *A ocupação da Amazônia e a presença militar* (1998); Andrey Cordeiro Ferreira en *Tutela e resistência indígena* (2013) o los trabajos de João Pacheco de Oliveira Filho como *O nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar* (1998) o *Segurança das fronteiras e o novo indigenismo* (1990).

A destacar, un antropólogo que ha trabajado mucho los pueblos indígenas y el Estado de la dictadura civil-militar, en ese campo interdisciplinar de antropología e historia, es Carlos Antônio de Souza Lima. Desde *O governo dos índios sob a gestão do SPI* (1992), en el que hace un comentario crítico de los orígenes y objetivos del antiguo órgano indigenista, hasta trabajos más concretos como *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil* (1987), *Aos fetichistas, Ordem e Progresso: um estudo do campo indigenista no seu estado de formação* (1985) y *Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade* (1987).

Por supuesto, están todos aquellos autores que mostraron sus vivencias y observaciones durante aquellos años, o en forma de memorias y reflexiones *a posteriori*. Como es el caso de Davis Shelton en *Vitimas do milagre: o desenvolvimento e os índios do Brasil* (1978); Cezar Mellati en *Índios do Brasil* (1980); Roberto Cardoso de Oliveira en *O índio e o mundo dos brancos* (1996) o *A crise do indigenismo* (1988); Darcy Ribeiro en *Os índios e a Civilização* (1982), así como Luiz Beltrão en *O índio, um mito brasileiro* (1977b). Estos son algunos ejemplos, entre tantos otros, los cuales son especificados y comentados a lo largo del presente trabajo, y listados en las referencias al final del mismo.

La principal reflexión que ha surgido a partir del estudio del estado de la cuestión va direccionada en las inquietudes mostradas hasta ahora. Dar el espacio justo que el indígena merece en la historia brasileña y comenzar a trabajar para rellenar el hueco enorme dejado por la historiografía sobre la cuestión indígena durante el siglo XX. La primera inquietud parece resuelta, o al menos encauzada, por dicha corriente historiográfica impulsada por grandes historiadores, y a la cual este trabajo propone unirse. Por ello se presenta crucial que la necesaria reflexión sobre el estado de la cuestión y el encaje de este trabajo en él, siendo uno de los más importantes esfuerzos intelectuales que una tesis doctoral tiene que afrontar, pase necesariamente por la intención de proponerse como un trabajo que pretende iniciar a elaborar una historia que rellene ese hueco.

Dicha constatación se presentó cuando, al estudiar la bibliografía, se evidenció que la proclamación de la República en Brasil (1889) se constituía como una especie de “Gran Filtro” para la historiografía que trataba la cuestión indígena. La conformación del indigenismo contemporáneo, desde la fundación del Serviço de Proteção ao Índio (SPI) en 1910 hasta la actualidad, ha sido abandonada casi por completo por la disciplina histórica. Dicho vacío fue ocupado, imponiendo una cierta legitimidad incontestada, por la potente antropología brasileña. Este campo del saber conquistó el derecho casi exclusivo sobre el estudio de la evolución del contacto interétnico en las fronteras interiores de Brasil. Este proceso de conquista se fue asentando, a principios del siglo XX, con la aparición de los grandes antropólogos brasileños que dieron lustre a esta disciplina. Ello llevó a que la cuestión indígena como tal pasara a orbitar en torno al exclusivo provecho de los límites celosos de la antropología y la etnología. Algo que dio veracidad, hasta cierto punto, a la célebre y triste frase de Francisco Adolfo Varnhagen en su obra *História Geral do Brasil* en 1854, en la que aseguraba que para los indígenas “não há história, há apenas etnografia” (VARNHAGEM, 1981, vol. 1, p. 30).

Esta falta de material en el campo de la historia ha creado un vacío historiográfico importante en la tradición brasileña que aún hoy no ha sido cubierto, salvo contadas y tímidas excepciones. Parece que la frontera del siglo XIX es infranqueable para autores famosos como el venerable John Monteiro o como Maria Regina Celestino de Almeida. Ambos han realizado obras que pretendían reflexionar sobre el estado de la historiografía sobre la cuestión indígena en el contexto de esta nueva corriente llamada Nova Historia Indígena. El primero lo propone en su potente tesis para la obtención de cátedra: *Tupis, tapuias e historiadores; estudos de historia indígena e do indigenismo* (2001). En este trabajo se pone en evidencia la enorme complejidad y la vasta riqueza que ofrecen los estudios sobre los pueblos indígenas. En ese mismo texto defiende una historia que debe reconciliarse con la antropología al mismo tiempo que debe superar sus propias limitaciones epistemológicas. Sin embargo, parece incapaz de pasar el “Gran Filtro”, quedándose, en la última parte del mismo, en el indigenismo durante el Imperio. Este mismo y exacto problema sufre Almeida en su trabajo *Os índios na História do Brasil* (2010). En una profunda y generosa reflexión sobre cómo ha tratado la historia brasileña la figura del indígena y su necesaria reivindicación protagónica en la misma, se vuelve a quedar a las puertas del siglo XX sin atreverse a cruzar sus fronteras.

Se evidencia que los estudios de la historia en el siglo XX brasileño se han centrado en otras cuestiones más llamativas, como los estudios políticos o socioeconómicos, rindiéndose ante las muestras de poderío de la etnología, la antropología y la sociología. A esto se le une la aparente falta de trabajo sobre las mentalidades e imaginarios comunes en relación a la otredad durante el siglo XX, también relegado a otras disciplinas más “cercanas”, en vivencia, a lo social. Por ello se muestra como conveniente que se comenzasen a organizar iniciativas para crear una gran historia sobre la cuestión indígena que, realizada por historiadores, exponga en toda su extensión un tema aparentemente menor, pero de una fuerza simbólica enorme, como se manifiesta en este trabajo. Y es, como se ha comentado anteriormente, en esta dirección que la presente tesis doctoral se propone a sí misma.

Claro que esto no anula la necesidad que todo trabajo de esta naturaleza tiene de encontrar un hueco en el que sentirse cómodo en su campo científico. Una de las propuestas más atractivas y seductoras para todo historiador novel es la historia total *braudeliana*. La eterna presencia de Fernand Braudel (1902-1985) también inspira este trabajo. Como señala Chartier (2005), las preguntas más importantes que recorren la disciplina histórica siempre tienen como referencia el pensamiento de Braudel como: “las relaciones con las otras ciencias

sociales, la pertinencia de las diferentes escalas de observación, o las modalidades de la construcción de los objetos de la historia” (p. 39). El inmortal historiador francés es una figura ejemplar que, como se señaló anteriormente, seduce a potenciales historiadores al presentar la disciplina no como “la narración del pasado, sino el conocimiento de las sociedades y de los hombres”. La verdadera historia que él pretendía, honrosa y honestamente, asentar era aquella del pensamiento crítico liberado de mitos y prejuicios. En lo referente a este trabajo, cobra aún más sentido con las vivencias de Braudel en Brasil, y la experiencia mística que tuvo en el amado estado de Bahía, y que le sirvió para formular una de sus más personales teorías:

Me ocurrió una noche, en el estado de Bahía, en la que me vi atrapado bruscamente en medio de una prodigiosa invasión de luciérnagas fosforescentes. Estallaban por todas partes sin parar, a diferentes alturas, innumerables, en haces al salir de los bosquecitos y de las cunetas de la carretera, como cohetes, aunque demasiado breves, sin embargo, para iluminar el paisaje con nitidez. Los sucesos son como esos puntos de luz. Más allá de su resplandor más o menos intenso, más allá de su propia historia, hay que reconstruir todo el paisaje de alrededor: el camino, la maleza, el alto bosque, la polvorienta laterita rojiza del norte brasileño, los declives del terreno, los escasos vehículos que pasaban y los borricos, mucho más numerosos, con sus pesadas cargas de carbón de piedra, y, por último, las casas de los alrededores y los cultivos. De ahí la necesidad, ya lo ven, de rebasar la franja luminosa de los acontecimientos, que es sólo una primera frontera y, a menudo, una pequeña historia por sí sola. (BRAUDEL; BRAUDEL; DE AYALA, 2002, p. 87)

Por supuesto, plantear la historia como Braudel y aplicarlo a este trabajo, en el sentido de esa historia total, resulta imposible en tiempo y recursos y sobre todo, resulta una formulación algo anticuada. A pesar de ello, su huella está por todas partes en el presente trabajo, por ello se hace necesario nombrarle. Pasando directamente, para no extender innecesariamente este epígrafe, que no es más que una digresión forzada por la reflexión científica, al esfuerzo por encontrar un hueco en las corrientes historiográficas actuales que acojan el presente trabajo, se hace necesario comentar las tribulaciones de la historia social y cultural en las que pretende hacerse un hueco.

La discusión que intentó superar la tradicional historia política viene desde hace varias décadas, y las propuestas fueron muchas y variadas. Por supuesto, este trabajo no pretende rescatar esa historia política que resulta vieja en planteamientos y metodología, pero al mismo tiempo quiere reivindicar la capacidad que los grandes personajes tienen para crear y difundir imaginario. En este trabajo se pretende reflexionar sobre la importancia de ciertos grandes personajes y su interacción con el grueso de la sociedad, o sea, trabajar por conectar en cierta forma lo político con lo social y, a su vez, con lo cultural. Generalmente, y con mucha razón,

se ha visto la historia política como el estudio de los grandes personajes, desligados del resto de la sociedad. Pero por desgracia, la historia social, nacida del materialismo histórico marxista que pretendía combatir esta situación, adoleció, en un principio, de aventurarse al otro extremo. Esta historia social, que tenía como referencia el movimiento obrero y la lucha de clases, pasó de su versión más clásica durante las décadas de 1950 y 1960 a dar espacio a otras formas de ver lo social. El llamado giro cultural en 1970 dio paso al estudio de la historia dividida por géneros, sexo, etnias, etc. Estratificando, tal vez en demasía, los diferentes componentes que conformaban el complejo cosmos que supone toda sociedad y dando espacio al surgimiento de la historia cultural, y todas sus variantes, que pretendían reconciliar historia y antropología a partir del estudio de las manifestaciones culturales, especialmente de carácter popular (BERENGUER, 2012; CABRERA, 2006; ECO, 1976; VAINFAS, 2005).

La constatación de estas limitaciones epistemológicas de las diferentes líneas historiográficas que he ido explorando se vieron también profundizadas por mi experiencia de doctorado en la Universidade Federal da Bahia. El Doutorado Multidisciplinar e Multi-institucional em Difusão do Conhecimento (DMMDC)³ sirvió para explorar nuevas perspectivas científicas basadas en el estudio de la complejidad y la subjetividad. Algo que se referencia en este trabajo por su incidencia en mi formación como investigador. En esta comunidad académica se pretende hacer un *totum revolutum* de la ciencia, y, usando eso como base, producir a partir de abrazar y dar espacio a la complejidad y las subjetividades cognitivas. Esta perspectiva ha sido clave para la elaboración de un trabajo que pretendía huir de los estrechos corsés de la historia, y apoyarse y recrearse en elementos considerados tradicionalmente de otras áreas.

Esta desafiante y gratificante experiencia mostró que existían ciertas inquietudes atinentes a todas las disciplinas científicas que solo podían ser abordadas desde un diálogo común, generoso y abierto que dejase de lado estereotipos y prejuicios. Para mí, fue clave para comprender que existían límites que la historia no había conseguido romper, pero que yo necesitaba alcanzar para poder trabajar en las preguntas que mi investigación me planteaba. Una de estas cuestiones, que están íntimamente ligadas a las problemáticas de la historia social y cultural, en cuyas aguas me encontraba, era el de ser capaz de interpretar la

³ Para profundizar en los conceptos elaborados por dicho doctorado, se recomienda leer el libro *Saberes Plurais, difusão do conhecimento e praxis pedagógica* (GURGEL, SANTOS, org. 2011). En esta obra, compañeros doctorandos y profesores intercambian, reflexionan y aplican este pensamiento meta-científico que caracteriza al DMMDC.

complejidad que genera una sociedad humana. Por ello, el estudio del propio concepto de complejidad me ayudó para abrir ciertos caminos que facilitaron el trabajo y la construcción epistemológica necesaria para poder concluirlo con el esperado éxito.

La complejidad, como la base constitutiva de la realidad social, compuesta de elementos distintos y heterogéneos que le hacen ser continente de una polisemia notable, no puede ser considerada como un objeto simplificable. Es decir, no se puede simplemente interpretar unas supuestas particularidades componentes, unas líneas de fuerza, articulaciones naturales, y hacerlo inteligible a través un de trabajo mental de simplificación y depuración (BURNHAM, 2008; 2012; MORIN, 2004). Esta complejidad debe abordarse teniendo en cuenta un concepto holístico bien estudiado y trabajado (algo realizado durante los propios cursos de doctorado), y cuyas aristas han ayudado mucho a organizar mi metodología para la obtención y exposición de los datos. Este concepto es el de la multirreferencialidad. Según Burnham (2008; 2012), este es un concepto comprendido como un núcleo de representaciones del cual es portador cada actor social (desde el punto de vista organizativo, institucional, ideológico, pasional, etc.). Cada individuo se ve sometido a toda una serie de presiones ideológicas, culturales, míticas, pragmáticas, cognitivas, etc., que se traslucen en dos canales que desdoblan la referencialidad de cada individuo; su parte pública y su parte privada. A su vez, estos dos canales viven sus propios desdoblamientos en base a en qué tipo de espacios públicos y privados se ve recreado.

Estas propuestas teóricas ayudaron mucho a enlazar por un lado las inquietudes científicas que me estimulaban con la historia y las lecturas que más satisfacían mi curiosidad intelectual. Estas últimas, hoy, forman la base de la teoría que sustenta esta investigación, siendo todos aquellos trabajos que me han ayudado a comprender la conformación de los pueblos nativos de América como una otredad cuyo plano simbólico era tan poderoso que terminaron por influenciar la praxis colonial. Estas lecturas han seguido cuatro líneas que convergen en lo indio y que han inspirado totalmente este trabajo. La primera es el indio como otro durante la época colonial; para una aproximación a este tema, comenzar con los trabajos de Anthony Padgen *La caída del hombre natural: El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa* (1988) y Tzevan Todorov con *A conquista da América: a questão do Outro* (1988), parece una buena opción. La segunda línea convergente versaba sobre la potencialidad de América como teatro de símbolos. En esta línea son referencia Christian Kiening con *O sujeito selvagem: pequena poética do Novo Mundo* (2014); Roger Bartra en el *Salvaje Artificial* (2012); Giuseppe Cocchiara en *Il mito del buon selvaggio*

(1976) y Edmundo O’Gorman en *La invención de América* (1995). Todos citados y comentados a lo largo del presente trabajo como la sustentación teórica básica que ha permitido hilvanar el mismo.

La tercera línea es la del indio como categoría colonial pervivente en la actualidad americana. Para ello me gustaría citar únicamente a Guillermo Bonfil Batalla en *El concepto de indio en América Latina: una categoría de la situación colonial* (1997) por ser mi referencia total, aunque, por supuesto, no es la única. Y por último, la cuarta línea convergente que da sentido a esta búsqueda personal de fuentes que sacien mi sed epistemológica versa sobre la colonialidad, la Modernidad y la pervivencia de las lógicas de dominación colonial euro-occidental en la sociedad latinoamericana en la actualidad. Por citar los más recurrentes en mi trabajo: Walter Mignolo *The darker side of the Renaissance: Literacy, territoriality, and colonization* (2003); Aníbal Quijano en *Raza, ‘etnia’, y ‘nación’: cuestiones abiertas* (1992) y *Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America* (2007); así como Enrique Dussel en *1492, El encubrimiento del Otro: Hacia el origen del “mito de la modernidad”* (1994) y *Europa, modernidad y eurocentrismo* (1995).

Como se puede comprobar, aún falta ese posicionamiento historiográfico que pueda abrazar todo lo planteado hasta ahora. Siguiendo con las lecturas pude descubrir la historia socio-cultural nacida a finales de la década de 1990 y, por tanto, de reciente cuño. Esta nueva corriente se propuso no solo como una temática, también como una perspectiva de análisis que se ocupase de “representaciones, símbolos y prácticas de los individuos de una época y cómo éstos dan sentido a la realidad construyendo su discurso, pretende evitar una historia teleológica y coherente elaborada de forma abstracta en el discurso del historiador” (MARTIN, 2007, p. 239). Esta propuesta, siempre según el autor, se propone hacer un tipo de historia que evitase una única forma de proceder, abrazando las contradicciones propias de los autores y las sociedades y sus culturas, y les diese espacio. La historia socio-cultural ofrece el nicho que necesitaba para poder recrear esa “sociedad compleja y cambiante que construye símbolos y representaciones y les permite una interpretación más que la búsqueda de categorías generales” (Ibídem).

Esta propuesta plantea no solo un diálogo con otras disciplinas, sino que se propone esa complejidad y esa multirreferencialidad como perspectiva al comprender la historia como un horizonte lleno de incertidumbres que, a falta de grandes referencias, busca generar marcos de comprensión más abiertos. La historia socio-cultural establecía un espacio de diálogo en el que este trabajo se siente cómodo al mismo tiempo que encuentra una zona común con otros

historiadores que sienten las mismas inquietudes: “[...] la perspectiva central se sitúa en la interpretación de la realidad construida por los sujetos a través de sus prácticas, discursos y representaciones y cómo dan sentido a la realidad social” (MARTIN, 2007, p. 241).

Al pretender este trabajo el estudio de cómo se generaba imaginario sobre las poblaciones consideradas como otredad a partir de la interacción con esta y también de su propia tradición epistemológica, y cómo, al final de todo, ese imaginario influyó en esas poblaciones, parece pertinente el encaje que encuentra este trabajo en esa propuesta historiográfica. Por ello, la presente tesis doctoral se define dentro de la corriente socio-cultural, pues es la que ofrece las mejores herramientas y construcciones teóricas para el objeto/sujeto de estudio, los referentes teóricos y los estímulos científicos.

Al mismo tiempo, este desafío de encontrar un posicionamiento historiográfico en Brasil no tuvo tantas complicaciones. Como se describió con anterioridad, en su propio debate interno, y en una línea de desarrollo muy parecida a la historia socio-cultural, en Brasil se fue gestando una forma concreta de ver la historia y su metodología, que tiene en la historiografía su referencia a mediados de la década de 1970, cuando surgió la necesidad de dotar de personalidad propia a las poblaciones amerindias en el proceso y sistema colonial. Esta corriente valorizó al “indio colonial”, o sea, aquellas personas que eran identificadas como indios, a pesar de haber vivido por generaciones en contacto con la sociedad colonial (formando parte de ella) y viviesen lejos de sus comunidades, o las mismas ya no existieran. Estas personas, aunque distanciadas física y culturalmente de su especificidad étnico-cultural “original”, aún mantenían tradiciones y prácticas que hacían referencia a esa especificidad, algo que, sobre todo, las diferenciaban del resto de grupos poblacionales que componían el mundo colonial (CARVALHO JUNIOR, 2013).

Esta corriente se propuso como una oposición frente a la perspectiva de la historiografía tradicional brasileña en la que lo indígena era tratado como un trasfondo secundario en la historia. Perspectiva que condenaba al ostracismo de la lejanía física y temporal que les alejaban de la actualidad compartida por la sociedad nacional. Dicha renovación historiográfica vivió en Brasil una revolución dentro de esta temática, que se gestó y consolidó en las últimas dos décadas del siglo XX con la llamada *Nova história indígena*, ya comentada con anterioridad. Hoy en día es considerada una de las ramas más vigorosas de la historiografía brasileña.

Es, pues, en esta corriente que el presente trabajo se enmarca. Usando el mismo cuestionamiento sobre las fuentes y la metodología, y dialogando con otras disciplinas

interesadas en el mismo objeto de estudio, como es el caso de la antropología. Como señala Maria Regina Celestino de Almeida (2010), la *Nova história indígena* surgió de una revisión de las lecturas tradicionales junto a las nuevas interpretaciones historiográficas y un profundo diálogo entre la historia y la antropología. Ello llevó a generar una dinámica interdisciplinar que permitió deconstruir interpretaciones simplistas y equivocadas sobre los pueblos indígenas y su relación con la sociedad colonial y nacional. La popularización entre los historiadores del interés por la realidad cotidiana de lo social y lo cultural, hasta entonces banalizada, se unieron a la resistencia organizada que los pueblos indígenas ofrecieron frente a su destino fatal como poblaciones en extinción.

Por ello, este trabajo se propone hacer historia sobre la cuestión indígena durante el siglo XX para superar ese Gran Filtro. Esto se hará desde la *nova historia indígena* que pretende rescatar el protagonismo indígena en los procesos históricos de Brasil; y en la historia socio-cultural, corriente historiográfica capaz de acoger la necesaria interdisciplinaridad, la multirreferencialidad y el estudio de la complejidad cognitiva de la subjetividad.

1.2 METODOLOGÍA Y FUENTES USADAS

El principal desafío que ha afrontado la presente investigación desde el comienzo ha sido la necesidad de seleccionar las fuentes de información pertinentes para el estudio de las mentalidades y el imaginario socio-cultural brasileño de la dictadura civil-militar de 1964. Para ello, se ha optado por privilegiar aquella documentación susceptible de contener una fuerte capacidad, por un lado, de crear imaginario y, por otro, de ser exponente de ese mismo imaginario. En este planteamiento general, se ha querido implantar una metodología de investigación en la que primen testimonios y discursos vertidos por los actores y figurantes de esta historia, al mismo tiempo que se ha buscado contrastar esas construcciones dialécticas y mentales con hechos concretos que mostrasen los lazos que unen el imaginario con la *praxis*.

La inmensa mayoría de los documentos consultados muestran la fuerza que el indio tiene en el imaginario brasileño, y la eterna contradicción del doble discurso, negativo o positivo, que se confunde, mezcla y termina por desbordar los límites de su propia naturaleza. En ellos se pueden comprobar cómo, de forma deliberada, unos enaltecen y justifican el proceso colonizador y conquistador, en el cual el indio tiene esa naturaleza teleológica como componente formador, así como otredad devoradora en lo simbólico u obstáculo en lo físico.

En esta línea están, por supuesto, quienes reproducen los discursos de hegemonía por inercia, por ignorancia, por conveniencia personal, etc., demostrando la potencialidad de este imaginario bien asentado. Por otro lado, están los que cuestionan el poder y los procesos injustos e intolerantes: algunos son discursos basados en un profundo conocimiento y tras una sincera reflexión, otros están hechos por intereses personales, ambiciones propias o protagonismos egocéntricos. También están aquellos que reproducen ciertas imágenes positivas, intentando asumir la lucha indígena y mezclándola con intereses materiales o simbólicos. Pero sobre todo, están aquellos documentos donde ambas posturas se encuentran difuminando sus fronteras y confundiendo sus intencionalidades. Es aquí donde se genera ese discurso híbrido lleno de multiplicidades en el que el imaginario y las lógicas de la colonialidad encuentran un espacio que habitar. Esta suele ser la documentación más rica y expositiva, pues las distancias con la otredad se acortan y se estiran, demostrando la insalvable e impositiva subjetividad humana a la hora de descifrar, simplificar, significar y sacrificarla infinidad del universo.

En el abordaje metodológico de la cuestión, este trabajo ha dado prioridad a la búsqueda incesante de una multirreferencialidad que genere la necesaria complejidad que un sujeto tan polisémico como el indio posee (FAGUNDES; BURNHAM, 2007; BURHAM, 2008; MORIN, 2004; 2006; ALMEIDA M., 2006; VELILLA, 2002). Por ello, esta posición busca dotar con los mecanismos necesarios a esta tesis para valorar desde las perspectivas y realidades propias del cosmos complejo y específico que representa la realidad social brasileña. Por ello, se ha abordado las fuentes siguiendo un triple filtro que permitiese evidenciar y clasificar los datos para su posterior análisis y exposición. El primer filtro privilegia la aparición del indio imaginado en las fuentes, es decir, el concepto simbólico generalizador que se revela difuminado bajo las capas de la construcción colonizada, racializada y estereotipada sobre los pueblos indígenas. La aparición del indio imaginado en las fuentes puede ser impactantemente obvia o puede ser sutil, necesitado de un mayor escrutinio de la propia fuente. Esto entronca directamente con el segundo filtro, valorar en qué grado este indio imaginado corresponde a una intencionalidad consciente o proviene de la imposición reactiva de los límites que el propio constructo simbólico/cultural impone sobre los interlocutores. El tercer filtro versa sobre el posicionamiento de la fuente con respecto a los pueblos indígenas, el contexto propio que vive el protagonista de esa fuente, y el contexto general en el que se desenvuelve. Normalmente, en el desdoblamiento entre lo privado y lo público es donde suele brotar toda la potencialidad expresiva de la fuerza simbólica otorgada

al indio. No es lo mismo el indio para un habitante de la frontera, para un político brasileño, para un *sertanista* o para una familia de clase media paulista. El origen del interlocutor también se ve afectado por ciertas variables que se han tenido en cuenta a la hora de analizar las fuentes. Los discursos de los habitantes de la frontera cambian si se realizan frente a los medios de comunicación, o son recogidos por activistas pro indígenas enfrentados a ellos o son replicados por políticos interesados. Es decir, la diversidad de variantes a la que se ven sometidos los actores han sido tenidas en cuenta, tanto el contexto propio, el medio en el que se recoge dicha información y al público objetivo al que va dirigido. Es ahí donde toma fuerza la necesidad de aplicar la multirreferencialidad y el análisis cognitivo, ya que no solo tiene en cuenta las diferentes posiciones referenciales de los actores con respecto a los demás (factores exógenos de diferente naturaleza), sino también con respecto a sí mismo (desde el bagaje cultural al posicionamiento subjetivo-emocional) y su forma de adaptarse y reaccionar frente a los diferentes contextos a los que se ve expuesto.

La intencionalidad de este abordaje metodológico se propone como una iniciativa para superar la “*imagen cristalizada*” o “*fossilizada*” que denunciaba John Monteiro (2001), que ha existido siempre sobre el indígena en la historia. El historiador recalca fuertemente que el indio tradicionalmente había estado sujeto a una “*projeção etnográfica*” que le separaba, aislándolo, del resto de la realidad brasileña. Gran parte de culpa de esta percepción la tenía la necesidad que la sociedad brasileña tiene de mantener “puro” al indio como aquel que vive en las florestas con arcos, flechas y hachas de piedra. Esta necesidad de “musealizar” el indio condenaba a todas aquellas poblaciones en contacto con la sociedad nacional a ser menos indios y, por tanto, a ser susceptibles de no ser incluidos en la historia indígena. Como este trabajo pretende, entre otros objetivos, arrojar luz sobre la necesidad que tiene la sociedad brasileña, al punto de suponer un reto hasta en los estudios científicos, de mantener “puro” al indio como una imagen idealizada de un pasado formador, parece de total pertinencia el abordaje plural de la metodología. Con todo ello, se explica la necesaria heterogeneidad de las fuentes consultadas y estudiadas en el presente trabajo.

De certo, a poderosa imagem dos índios como eternos prisioneiros de formações isoladas e primitivas tem dificultado a compreensão dos múltiplos processos de transformação étnica que ajudariam a explicar uma parte considerável da história social e cultural do país. (MONTEIRO, 2001, p. 5)

Las fuentes seleccionadas han sido divididas en tres categorías para su mejor análisis y abordaje. La primera categoría corresponde a la documentación generada por la oficialidad, o sea, por el Estado y sus organismos dependientes. En ellas se ha buscado primar aquellas

fuentes que han ayudado a dibujar el imaginario del poder y la oficialidad con respecto al indio en la construcción propia de Brasil como Estado-nación, con un corpus de leyes e instituciones inspiradas en Europa/Estados Unidos y en sus sociedades. También se reflejan estas relaciones de poder en la frontera, la opinión pública y la mentalidad colectiva.

La segunda categoría estudiada es la de los documentos creados al calor de las instituciones no oficiales o no relacionadas con el Estado, principalmente los de la Iglesia Católica y los de Organizaciones No Gubernamentales. Ambas han sido claves para comprender el indio imaginado por ellas, como un imaginario de doble flujo, inspiradas por la experiencia y producción, desde y hacia la sociedad nacional.

Por último, la tercera categoría ha sido las fuentes de producción cultural y social realizadas por actores no relacionados directamente con las anteriores categorías. En ella toma una enorme relevancia la prensa escrita de la época, por su capacidad para generar imaginario, para incidir en las mentalidades y, sobre todo, por dar voz propia al pensamiento de muchos otros actores a través de entrevistas y testimonios. También se han considerado las producciones audiovisuales, como películas y televisión, la literatura culta y popular y, por su importancia capital en este trabajo, la producción hecha por interlocutores en continuo contacto con la realidad indígena, como fueron antropólogos, *sertanistas*, misioneros, políticos y activistas.

La búsqueda de dichas fuentes documentales ha sido realizada mediante la visita personal a archivos y bibliotecas, y el trabajo digital a través de internet. El primer ámbito se ha desarrollado con periodos breves en el Arquivo Público do Estado da Bahia, en Salvador⁴, *Museu Paraense Emilio Goeldi*⁵ en Belem do Pará, la maravillosa biblioteca de la Universidade de São Paulo (USP)⁶ y el Museu do Índio⁷ en Rio de Janeiro. En todos ellos ha primado la búsqueda de bibliografía especializada y el acceso limitado al breve periodo de tiempo que el Serviço de Proteção ao Índio (SPI) se mantuvo, en sus estertores finales, al comienzo de la dictadura civil-militar. En ello se ha accedido, al igual que en el archivo de la Funai, a continuación descrito, a las relaciones de los agentes del indigenismo oficial con la realidad de la frontera y su relación con la política regional y nacional. Principalmente en boletines internos e informes relevantes de figuras destacadas.

⁴ <http://www.fpc.ba.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=66>, accedido el 20 de noviembre 2013.

⁵ <http://www.museu-goeldi.br/portal/content/apresenta%C3%A7%C3%A3o>, accedido el 3 de abril 2014.

⁶ <http://www5.usp.br/pesquisa/bibliotecas/>, accedido por primera vez el 17 de abril 2016

⁷ <http://www.museudoindio.gov.br/component/content/article/11-institucional/427-o-museu-do-indio-e-seus-arquivos>, accedido por primera vez el 10 de febrero 2015.

También se realizó una larga estancia en Brasilia, donde se consultaron el archivo y la biblioteca de la Fundação Nacional do Índio (Funai) y de la Câmara dos Deputados. En la Funai se ha podido estudiar las publicaciones institucionales tanto internas como públicas desde la creación del organismo hasta el proceso constituyente tras la dictadura civil-militar. Estas han ofrecido la posibilidad de acceder al imaginario y al relato que conformaba la actividad del indigenismo oficial de la dictadura. A través de ellos se ha podido descifrar la difícil relación que mantenía la institucionalidad entre su naturaleza protectora y tutora, y su pertenencia a un aparato burocrático y de poder con intereses económicos y estratégicos en las tierras indígenas. Para comprender al indio dentro del entramado político y la relación existente, con sus paradojas y tensiones, entre la construcción imaginada por el poder y el indígena real encontrado por los funcionarios del Estado, se ha abordado tanto la legislación indigenista de la época como los informes generados por esos mismos funcionarios donde detallaban la cotidianidad del trabajo de campo. Varios documentos sirven de ejemplo: por un lado, los informes internos del servicio de información de la Funai (ASI-Funai) y vinculado a la inteligencia militar, los boletines internos de la misma institución que funcionaban como circulares o los boletines informativos, que servían como escaparate público institucional. La biblioteca Curt Nimuendajú, del mismo organismo, ha sido clave también para el estudio de bibliografía especializada, así como para el trabajo con publicaciones raras (libros, artículos y publicaciones como *Porantim*), difíciles de encontrar y que otorgan una riqueza inmensa a esta biblioteca.

En la Câmara dos Deputados se ha procedido a analizar los discursos, debates y discusiones entre los diferentes representantes políticos sobre lo indio y la cuestión indígena. Gracias a estas notas taquigráficas se ha podido comprobar la importancia simbólica y práctica de los pueblos indígenas en la política nacional brasileña. El análisis de esta fuente ha servido para poder ver el espacio que ocupaba el indio en sus diferentes versiones, como el vacío, el *sertão*, la peligrosidad, el atraso, la subversión, la bestialidad, etc., en la llamada *Realpolitik*. Los diputados en Brasilia se empoderaban como portavoces de la sociedad y el poder económico y político, posicionándose en el teatro de símbolos que rodeaba al indio. Examinados en el cuerpo de la tesis, han sido analizados diputados en representación del Estado militar como Jorge Kalume, de los políticos y los intereses locales y regionales como Armando Leite, Arruda Câmara o Manoel de Almeida, representantes de lobbies económicos como Cardoso de Almeida o el de organizaciones a favor del indígena, como Modesto da

Silveira o Bete Mendes. Todos y cada uno de ellos proporcionaban una pieza nueva que reforzaba el carácter del indio como oposición ontológica al nosotros.

El segundo ámbito, el digital, ha sido clave para la consecución de dicho trabajo, gracias a la inmensa disponibilidad de documentación digitalizada existente. Sin las mismas, habría sido imposible concluir dicho trabajo por causa de la precariedad que se vive actualmente en la investigación. La propia Funai ofrece, a través de la Biblioteca Curt Nimuendajú⁸, un amplio y creciente catálogo digital de documentación y obras raras abierto a consulta. También, la propia Câmara dos Deputados⁹ ofrece la posibilidad de acceder a todas las notas taquigráficas por internet, con un sistema y equipo de consultas eficaz y agradable. La búsqueda a través de portales y bases de datos de autores e instituciones sirvió para poder entrar en contacto con los susodichos. Gracias a estos contactos se ha podido acceder a una cantidad considerable de material.

Con respecto a las fuentes hemerográficas, se han seleccionado cuatro grandes publicaciones para su estudio, todas ponderadas por su importancia y por la accesibilidad de la información, buscando publicaciones sobre la cuestión indígena en una horquilla de tiempo entre 1960 y 1990. Estas publicaciones poseen acervos online fácilmente accesibles y consultables. El periódico *Folha de São Paulo*¹⁰ y la revista *Veja*¹¹ poseen un archivo de acceso gratuito con todas sus publicaciones anteriores. Las otras dos publicaciones, ambos periódicos, *O Globo*¹² y *Estadão* (antiguo *O Estado de São Paulo*)¹³, poseen potentes acervos históricos, pero solo abierto a suscriptores, algo que se ha procedido a realizar para su necesario acceso.

La prensa en este trabajo tiene una importancia especial, ya que la misma se ha ido convirtiendo a lo largo de la época contemporánea en un actor social y político clave al ser exponente de una producción escrita, en el contexto de su época, que le constituyen como fuente privilegiada de expresión cultural. Las publicaciones de este tipo toman un cierto protagonismo en este trabajo, ya que muestran con claridad “la potencialidad explicativa que puede desplegar la prensa escrita como actor social y política, como espacio de producción cultural y como fuente de información histórica” (KIRCHER, 2005, p. 115). Esto hace de la

⁸ Acervo disponible en: <http://biblioteca.funai.gov.br>, accedido por primera vez el 21 de junio 2014.

⁹ Acervo disponible en: <http://www2.camara.leg.br/documentos-e-pesquisa/arquivo>, accedido por primera vez el 21 de junio 2014.

¹⁰ Acervo disponible en: <http://acervo.folha.uol.com.br/>, accedido por primera vez el 15 de enero 2015.

¹¹ Acervo disponible en: <http://veja.abril.com.br/complemento/acervodigital/index-novo-acervo.html>, accedido por primera vez el 15 de enero 2015.

¹² Acervo disponible en: <http://acervo.oglobo.globo.com/>, accedido por primera vez el 15 de enero 2015.

¹³ Acervo disponible en: <http://acervo.estadao.com.br/>, accedido por primera vez el 15 de enero 2015.

prensa un excelente referente para la reflexión histórica; en el caso concreto de este trabajo, ha ofrecido un sinfín de posibilidades de análisis que lo han enriquecido infinitamente.

Hay que decir que la prensa durante la dictadura civil-militar resulta un actor complejo e interesante por su relación ambivalente, de subversión y connivencia, con el Estado controlado por el poder militar. Ya que muchos de los mismos dieron su apoyo directo o indirecto a la “revolución” de 1964, y, a lo largo del periodo, fueron desarrollando estrategias de supervivencia que le acercaron o alejaron del poder según conviniese. Controlados y censurados, sobre todo a partir de la publicación del AI-5 en 1968, la mayoría de publicaciones de la época dieron un espacio considerable a la cuestión indígena. Esto se explica por dos factores principales que son desarrollados a lo largo del presente trabajo: las políticas de colonización del interior despoblado, especialmente la Amazonía, que trajo a las portadas los choques entre la “civilización” y la naturaleza y sus “habitantes”; y por el interés mediático que despertaban los pueblos indígenas, por su importancia simbólica en la consciencia nacional, así como porque ofrecían un elemento despolitizado que canalizaba la crítica y la oposición al Estado militar.

Esto hace de la prensa un punto de información clave para comprender, en su infinita complejidad, qué rol jugaba el indio en la mentalidad común del brasileño de aquel momento. Ya que ofrece la posibilidad de ser un exponente del poder, al publicar notas de prensa, escritos, testimonios o entrevistas a figuras relacionadas con las instituciones. En esta misma línea también es importante para dar voz a toda la miríada de actores relacionados con la cuestión indígena y el indigenismo (a favor o en contra), así como a los propios indígenas. Por último, el estudio de la prensa es indispensable como exposición permanente de una radiografía social en la que se ve reflejado un imaginario rico, polisémico y cambiante, aparentemente expuestos al rápido cambio en la superficie pero tremendamente lento en sus bases.

Otra buena fuente accesible por internet es el extenso informe de la Comissão Nacional da Verdade¹⁴, publicado en 2014 y cuyo análisis ha servido muchísimo en la elaboración de este trabajo. Este informe ofrece una cantidad inmensa de datos cuantitativos y cualitativos: en sus más de 4000 páginas y tres tomos muestra, en toda su crudeza, las consecuencias de las políticas de desarrollo y seguridad nacional sobre las poblaciones indígenas durante la dictadura civil-militar de 1964. En este trabajo ha servido para poder acceder a un cuadro

¹⁴ El informe está abierto a descarga y consulta en el siguiente link proporcionado por el gobierno de Brasil: <http://www.cnv.gov.br/>, accedido por primera vez el 15 de diciembre de 2014.

general de la situación de aquella época gracias, especialmente, al rico texto dedicado en exclusiva a los pueblos indígenas en el segundo tomo y, sobre todo, por la cantidad inestimable de testimonios recogidos por sus investigadores, tanto a militares implicados en las represiones, a indigenistas y misioneros denunciadores e indígenas que sufrieron aquellas terribles situaciones.

Por último, en cuanto a fuentes de primer orden, y de una importancia supina, es el portal *Armazém da Memória*¹⁵. Esta web recoge más de un millón de páginas de documentación, más de 15.000 fotografías y más de 3.000 vídeos, en casi su totalidad, relacionados con el periodo de la dictadura civil-militar. Gracias a esta iniciativa¹⁶ se ha podido estudiar un sinfín de documentación que de otra manera no habría sido posible acceder a ella. En la sección recortes de periódicos sobre política indigenista se ha accedido a las colecciones compiladas por el Cimi sobre la cuestión indígena gracias a las cuales se ha podido diversificar el enfoque con otras publicaciones como *Jornal do Brasil*, *Jornal de Brasília*, *A Crítica*, *Isto É* y otros de corte regional. En aquella que recoge recortes de revista se ha accedido a una enorme cantidad de publicaciones indigenistas realizadas por las propias organizaciones y comunidades indígenas, por misioneros y otros actores con relación al tema. Estas abarcan desde *Porantim*, *Boletim del Cimi*, *Boletim Comissão Pro Índio* de São Paulo, pasando por publicaciones del antiguo Centro Ecumênico de Documentação e Informação (Cedi)¹⁷ y aquellos más artesanales, como *Luta Indígena* o *O Mensageiro*. En la sección dedicada a documentación está disponible para consulta el famoso Relatorio Figueiredo, Boletines del SPI y la Funai, las Comissões Parlamentais de Inquerito de 1963 y 1977, o los informes del Tribunal Russel de 1974 y 1980. El acervo personal digitalizado del *sertanista* Antônio Cotrim Soares, compilaciones de leyes indigenistas de todo el siglo XX, así como archivos desclasificados de la inteligencia militar de la dictadura también están disponibles. Por supuesto, la vastedad de esta colección ha llevado a una prospección general, basada en la localización de material susceptible de contener muestras de imaginario e ideología, que, a la postre, es casi todo. Aun así, el trabajo de localización y descarte ha sido incisivo, con la intención de valorizar aquellos documentos que tratasen el tema de incumbencia. La comparativa y estudio de dicha documentación ha llevado a la conclusión de que cuando el

¹⁵ Este link direcciona directamente a la sección indígena del vasto archivo compilado por el portal: <http://armazemmemoria.com.br/centros-indigena/>, accedido por primera vez el 20 de agosto 2015.

¹⁶ He realizado una entrevista a Marcelo Zelic, presidente del proyecto *Armazém Memória*. Dicha entrevista está disponible en: <http://iberoamericasocial.com/um-resgate-coletivo-da-historia-entrevista-a-marcelo-zelic/>.

¹⁷ Desde 1994 pasó a ser el Instituto Socioambiental (ISA). El acervo compilado en Armazém Memória corresponde a este último, aunque las ediciones consultadas fuesen hechas por el antiguo Cedi.

discurso de los actores se abstraía y tendía a generalizar, ese indio imaginado florecía por todos los rincones del material. Han sido, pues, esas partes las que más se han trabajado.

También es justo destacar la cantidad de material trabajado a partir de la producción cultural (popular, culta y científica) generada durante la época estudiada. Por ejemplo, el uso de la literatura científica o hecha por científicos relacionados con la causa indígena ha sido clave para poder acceder a una visión más completa de la situación. En este trabajo, sobre todo en el capítulo cuarto, ha sido importante la visión que muchos de estos científicos, especialmente antropólogos, tenían en aquella época sobre el indio. Aunque generalmente son consideradas fuentes secundarias, en este trabajo rozan o, incluso, entran en la categoría de fuentes primarias, ya que en estos trabajos se puede comprobar el imaginario que dominaba entre unos actores con gran potencial político y mediático en el Brasil en ebullición de la dictadura civil-militar. Por ello, las producciones científicas en las décadas de 1960, 1970 y 1980 se proponen como necesarias fuentes documentales que arrojan mucha luz sobre la construcción imaginada del indio. Buenos ejemplos son el sociólogo José de Souza Martins, cuyo trabajo *Fronreira: a degradação do outro nos confins do humano* (1997) sirve para mostrar las vivencias personales del científico en la frontera interior brasileña de la década de 1960, y los testimonios y visiones sobre lo indio que en ella se vertían. Esta estela la siguen antropólogos como Eduardo Galvão con *Mudança e sobrevivência no Alto Xingu*, Brasil-Central (1966) y *Encontro de sociedades, índios e brancos no Brasil* (1979); o José María de Gama Malcher con *Porque fracassa o indigenismo* (1963) y *Índios: grau de integração na comunidade nacional, grupo linguístico, localização* (1964).

También están los autores más prolíficos, sobre todo por su activismo e implicación en la causa indígena, como Darcy Ribeiro. Este escribió una enorme cantidad de obras que sirvieron, como las anteriormente citadas, para tener una buena idea de lo que pensaba el autor sobre el indio. Por ello se ha buscado en sus obras los momentos en los cuales relajaba su escritura más científica o cuando escribía obras de divulgación. Como ejemplo de Ribeiro está *A obra indigenista de Rondon* (1959), *Os protagonistas do drama indígena* (1977), *Um ministro agride os índios* (1978) y *Nosotros Latino-Americanos* (1982), todas ellas en revistas y publicaciones destinadas a la divulgación. Por otro lado, los libros *Os índios e a civilização* (1982), donde muestra de forma potente lo que piensa sobre lo indio y su relación con la sociedad nacional, y en forma de antología de su pensamiento: *Indianidades y venutopías* (1992).

Otro autor prolífico y clave en este trabajo es Roberto Cardoso de Oliveira, de la misma generación que Darcy Ribeiro. El mismo dedicó mucho tiempo a pensar el papel del indio en la sociedad nacional y las relaciones inter-étnicas consecuentes, así como el rol de la antropología en todo ello. Visible en trabajos como *Aculturação e fricção interétnica* (1963), *O índio na consciência nacional* (1966), *O contato interétnico e o estudo das populações* (1972), *Identidade, etnia e estrutura social* (1976) y *Movimentos indígenas e indigenismo no Brasil* (1981).

En esta línea, también lo son las producciones realizadas por misioneros, políticos e indígenas que aportaban perspectivas y visiones que han servido para contrastar con el resto. Como Paulo Suess, teólogo y activista muy ligado al Conselho Indigenista Missionario (Cimi) y a la Teología de la Liberación, y cuyas obras *A causa indígena na caminhada e a proposta do Cimi: 1972-1989* (1989) y *Crônicas de Pastoral e Políticas Indigenista* (1985). Todas ellas son claves para entender el pensamiento y la visión que el indigenismo religioso más influyente tenía sobre la cuestión indígena en aquellos años. En la misma línea y como ejemplo, la obra del diputado Márcio Moreira Alves, que en su lucha contra la represión de la dictadura, que le valió el exilio, se propuso escribir sobre las cuestiones que ocurrían en su país, entre otros: *A Igreja e a política no Brasil* (1978). Y como exponente del *sertanismo*, a los propios Villas-Bôas con documentos como *Antigamente o índio nos comia* (1976) o el posterior pero importantísimo testimonio: *A marcha para o Oeste, A epopéia da expedição Roncador-Xingu* (1994).

También, y por último, es necesario recordar que este trabajo se centra en la investigación de la pervivencia de una categoría colonial tan poderosa y fundamental como el indio en el imaginario social y hegemónico en el Brasil contemporáneo. Entre otros, uno de los principales objetivos del presente estudio es demostrar que dicha categoría colonial mantuvo cierta presencia en la sociedad brasileña de comienzos de la segunda mitad del siglo XX. Por ello, ha sido necesario recurrir al estudio en profundidad de bibliografía especializada que pudiera ofrecer la posibilidad de generar estos lazos de unión entre diferentes épocas e imaginarios que nos permitiesen, en toda su extensión, percibir el movimiento lento de la larga duración histórica. En este sentido es normal que a lo largo del trabajo se viaje por el tiempo para encontrar orígenes, evoluciones, coyunturas o, incluso, recursos narrativos para poder comprender la complejidad del indio. Pues a fin de cuentas, toda esta tesis versa sobre imaginar y cómo ese imaginar afecta a la realidad, y viceversa. Arriesgando la caída al abismo peligroso pero seductor del anacronismo, a lo largo de este

trabajo se van a usar imágenes, representaciones y discursos de tiempos precedentes (algunos del comienzo de la exploración y conquista de Brasil/América) para encontrar paralelismos e ilustrar líneas de pensamiento que, diferenciadas por el cambio de las mentalidades a lo largo del tiempo, mantuvieron un fino hilo conductor que enlazaba las épocas y sus gentes a través del brumoso tiempo histórico. Otras veces servirán como figuras narrativas que ayuden a fijar y descifrar las sutiles complejidades del constructo indio.

Darcy Ribeiro, muy dado a las generalidades que le permitiesen configurar la etnohistoria de la civilización brasileña que se había empeñado en escribir, defendía la necesidad de esas mismas generalidades para poder dar algo de sentido a la historia del género humano. Por ello, terminó reconociendo que las “seqüências históricas, únicas e irrepetíveis, em essência são inexplicáveis” (2012, p. 244). Por supuesto, este trabajo quiere huir de esas generalidades, ni siquiera justificarlas como parte de una inteligente narrativa. Pero sí se va a proponer que la esencia que conforma la mentalidad de los pueblos, su paradigma como proyecto común y como imaginario enraizado en lo más profundo del subconsciente, se mueve lento y perezoso en los fondos cenagosos de la psique humana. Y es ese fondo que genera canales y conexiones en un discurso y un imaginario hegemónico capaz de mantener una cierta esencia al paso del tiempo, adaptándose y mutando solo para sobrevivir y continuar ejerciendo esa hegemonía. No por nada, el etnocentrismo occidental nacido del eurocentrismo se ha conformado como el paradigma epistemológico más resistente de todos los que se tienen constancia. Por ello, este trabajo pretende observar esos canales y esas conexiones profundas que se esconden detrás de los mimetismos, adaptaciones y cambios que generan las situaciones concretas que se vivieron en el Brasil estudiado en el presente trabajo. Este trabajo no pretende defender en ningún momento que exista similitud de ningún tipo entre el pensamiento social de diferentes épocas, sobre todo algunas tan lejanas entre sí como los primeros siglos de la colonia con la segunda mitad del siglo XX. Cada sociedad (delimitadas por su contexto temporal, geográfico, etc.) rinde cuentas ante su propio momento histórico. Lo que este trabajo defiende es que las sociedades, y por tanto (y sobre todo) su pensamiento/mentalidad/imaginario, es tributario de una herencia y un bagaje histórico propio (con algunos elementos y reminiscencias a veces, muy antiguas) que es, a fin de cuentas, la esencia misma del estudio de la historia.

Con respecto al propio indígena, este trabajo no pretende despojarlo de su carácter de sujeto histórico, como se ha hecho hasta hace poco (como hacía la crítica de MONTEIRO, 2001) en la historiografía brasileña. El indígena en este trabajo se presenta como un poderoso

generador de nuevos y cada vez más variados significados que solo pueden emanar de sus propias resistencias y negociaciones, las cuales alteraron la visión que de ellos se tenía desde el poder y la hegemonía.

Como dice Roberto Cardoso de Oliveira (1996), la investigación (en su caso, la antropológica) se ve siempre afectada por la construcción teórica en la cual la enmarcamos. En este trabajo se ha hecho un esfuerzo de desconexión de las ataduras referenciales y culturales propias, así como de la multiplicidad de categorías que componen el *olhar* reductor del eurocentrismo, la historia como disciplina o los orígenes étnico-culturales del autor de la presente obra. Todo ello, a pesar de las dificultades inherentes a la tendencia del ser humano de dar una naturaleza lineal y dirigida a las cosas que le conciernen para poder otorgar de la necesaria significación a nuestro devenir como individuos y como colectivo. El éxito o no de tal abstracción en la elaboración del presente trabajo debe ser juzgado por el lector. Se es consciente de que querer demostrar que ha pervivido en el tiempo una base simbólica que ha creado una narrativa teleológica sobre el indio dentro de los vaivenes de la historia y su adaptación a ella por parte de la hegemonía es realmente paradójico. Así pues, la contradicción inherente al pensamiento humano como parte de este trabajo no acaba y empieza en el indio, sino que nacen ya desde la visión/escritura del propio autor. No se busca negar tal contradicción, ya que forma parte de la ontología del historiador, sobre todo cuando trata temas aún tan vivos como es el de la colonialidad y el imaginario latinoamericano contemporáneo.

La metodología expuesta corresponde con esta intencionalidad, patente en la estructuración y exposición del presente trabajo, a la recreación de esos componentes del indio imaginado por cada uno de los diversos actores que componían la realidad indigenista y social en el Brasil de entonces. La misma ha permitido crear una imagen general del momento o coyuntura que supuso el cambio y readaptación de un sistema tradicional de ver e interpretar al indio. Se espera que las fuentes escogidas y la metodología seguida hayan servido para entender esa mentalidad hegemónica que había construido un indio ajeno al indígena, pero que le afectaba directamente. Y cómo a partir del desdoblamiento de ese discurso de poder comienza a generarse, como contestación, un discurso de contrapoder que terminó por reafirmar al indio en su condición como otro en el espejo.

1.3 CUESTIONES A TENER EN CUENTA

1.3.1 Indios, indígenas e indigenismo

Por que o branco não fala assim: o terena, o xavante. Ele fala os índios porque ele fala em geral. Então tem de ser um povo só. O índio. Pra gente brigar junto. (Líder indígena Marcos Terena, apud ORLANDI, 1986)

Como se ha comentado, este trabajo tiene como objetivo comprender el encaje del indio en el imaginario y en la ideología del poder y la sociedad brasileña durante la dictadura civil-militar que gobernó el país entre 1964 y 1985. O sea, cómo era imaginado el indio y cómo esa construcción afectaba a las relaciones interétnicas y al propio devenir del país, ya sean en el ámbito institucional o en el popular. El indio proyectado por la sociedad brasileña durante este periodo se constituye como un capítulo clave dentro de la historia propia de la otredad imaginada por el proyecto hegemónico. Pues fue durante estas dos décadas largas que ocupó un espacio específico dentro de la construcción del imaginario brasileño, otorgándole un punto referencial desde el que interpretarse a sí mismo, físicamente en el espacio que ocupaba, y simbólicamente en lo que representaba. Pero ¿Qué es el indio y qué lo define como tal?

Es importante señalar la diferencia conceptual que en este trabajo se le otorga a la categoría “indio” separada de la de “indígena”. Para concretarlo que es el indio, se va a valorizar la definición de Bonfil Batalla (1931-1991), uno de los grandes exponentes de la corriente crítica de la antropología que surgió en América Latina en esa época convulsa que se pretende analizar. Este, como parte de ese movimiento crítico, fue uno de los firmantes de la Declaración de Barbados (1972) en defensa de los pueblos indígenas en América Latina, así como uno de los principales teóricos pioneros que se comprometieron en la lucha indígena en México. En su trabajo *El concepto de Indio en América Latina: una categoría de la situación colonial* (1977), defendía que los intentos infructuosos de definición de lo indio se debía a la relación que tal concepto tenía con el retraso y lo rústico, adjetivos que demonizaban a ese sector de la población mexicana (y latinoamericana) por ser incapaz de adaptarse totalmente a la sociedad moderna, teniendo como resultado su sufrimiento en forma de exclusión y explotación. Por ello, tradicionalmente, la palabra indio no ha correspondido a una categoría étnica o cultural que definiese los límites de tal grupo en este sentido, dando lugar al debate infinito que siempre se ha generado en torno. En este sentido, Batalla define lo indio dentro de la lógica colonial:

La categoría de indio, en efecto, es una categoría supraétnica que no denota ningún contenido específico de los grupos que abarca, sino una particular

relación entre ellos y otros sectores del sistema social global del que los indios forman parte. La categoría de indio denota la condición de colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial. [...] Las poblaciones prehispánicas van a ver enmascarada su especificidad histórica y se van a convertir, dentro del nuevo orden colonial, en un ser plural y uniforme: el indio/los indios. (BATALLA, 1977, p. 18)

Por tanto, la palabra indio englobó desde el comienzo de la presencia europea a todos esos pueblos nativos de América dominados por el régimen colonial. O sea, el indio fue la primera palabra usada para designar a la otredad en oposición a la modernidad europea naciente. Esta demarcación como nativo colonizado o colonizable lo diferenciaba de ese otro estrato oprimido en el orden colonial que suponía el esclavo africano, estrato que sufría un estatus inferior al del indio y que le condenaba a ser una mercancía desprovista de total humanidad.

La conquista supuso un rompimiento total con la dinámica de la América precolombina, donde estos grupos sociales disfrutaban de identidad plena y propia, en la que pasaron a formar parte de esa masa deforme colonizada, demonizada y explotada. Este estatus infelizmente continuó tras la independencia de las jóvenes naciones latinoamericanas. En el caso de Brasil, por ejemplo, el indio no era contemplado dentro de la definición de ciudadano; al contrario, fueron tratados como elementos alienígenos y subversivos en las fronteras olvidadas por los antiguos imperios coloniales, al mismo tiempo que eran requeridos para la conformación de los recientes Estados, y sus nuevos proyectos de narrativa nacional y modernización económica.

No século XVI, os índios eram ou bons selvagens para uso na filosofia moral européia, ou abomináveis antropófagos para uso na colônia. No século XIX, eram, quando extintos, os símbolos nobres do Brasil independente e, quando de carne e osso, os ferozes obstáculos à penetração que convinha precisamente extinguir. Hoje, eles são seja os puros paladinos da natureza seja os inimigos internos, instrumentos da cobiça internacional sobre a Amazônia. (CUNHA, 1994, p. 123)

Las palabras de Manuela Carneiro da Cunha ofrecen una pista clara de lo que ha sido el indio como ser imaginado y construido desde el discurso euro-occidental, en una sucesión de imágenes que servían para reforzar su carácter de otredad opuesta al nosotros. Como la misma autora dice, es un ser creado a partir de multiplicidad de prismas con diversos orígenes epistemológicos y empíricos, pero como sucede con la frontera, confluyen en un binomio nuclear evidente: alteridad y dominación. Compuesto por una constelación de imágenes contradictorias, paradoxales y polisémicas, nacidas de una mezcla secular de referencias epistemológicas propias mítico-científicas, de análisis etnocéntricos de la experiencia empírica, de justificaciones morales y hegemónicas de dominación

(religión/conquista/colonización) y, con el tiempo, de construcción científica (racismo), el indio se yergue como un ser casi monstruoso con el que es necesario lidiar. Pues este da legitimidad al proyecto de la Modernidad europea en la labor de espejo metafísico al que asomarse para recordar cómo es un mundo sin civilización (BARTRA, 2001).

El indio comenzó sus andanzas a partir de las primeras y pasionales idealizaciones de Pedro Mártir, Cristóbal Colón y Américo Vespucio, entre otros; “las ideas del Paraíso/Edad de Oro y sus seres inocentes y puros”, rescatada al pasar de los siglos como “recurso válido para las filosofías políticas del siglo XVIII y XIX, el romanticismo y la ecología del siglo XX”¹⁸. Al mismo tiempo que tampoco se puede olvidar la faceta siempre presente de la alteridad como “seres monstruosos cuyas características deformes no pudieron vencer a las experiencias y a la constatación empírica, siendo, por tanto, el elemento más débil, pero que sobrevivió sorprendentemente hasta época relativamente reciente”, aun así, dejando la marca de la monstruosidad y lo grotesco en la piel del indio. Bestialidad que encontró en el canibalismo su aspecto más popular¹⁹, y que en Brasil tuvo una repercusión enorme, al ser justificativa omnipresente de la aplicación de la violencia cultural y física hacia los pueblos indígenas. “Y por último, el salvaje europeo, cuyas características (la lascivia, la violencia, la soledad, la naturaleza y su sabiduría primigenia, la traición, la antropofagia, la irracionalidad, etc.) no solo formarán parte eterna de ese nuevo indio sino que será nexo de unión con el nuevo discurso de la Modernidad” (TRINIDAD, 2015, p. 47).²⁰ Como se percibe, el indio pronto comenzó a ocupar ese lugar de enemistad, de enemigo eterno, de todo lo que la urbanidad europea representaba a finales del Medioevo y que le llevaban por un destino manifiesto hacia un futuro glorioso. Ese indio se comenzó a definir al poco de la llegada europea y se asentó con cada coyuntura, con cada evento, con cada proceso, con cada ciclo.

Estas imágenes tan variopintas como interesantes fueron dejando paso a una segunda tanda de imágenes más “científicas” y “racionales”. A partir del discurso de la Modernidad y su construcción filosófica en el pensamiento europeo (afinada y perfeccionada a partir de finales del siglo XVII y, sobre todo, a lo largo del siglo XVIII, cuando el eje de la hegemonía europea vira del sur hacia el norte), se construyó un universo eurocéntrico donde el sumun de la perfección y la “madurez” definitiva del hombre se verá realizado. Cuestión que terminó

¹⁸ Obras recomendadas sobre la construcción del mito del buen salvaje y su repercusión en la filosofía y cultura romántica europea: COCCHIARA (1976) y ELIADE (1995).

¹⁹ La siguiente obra, difícil de encontrar por estar descatalogada, trata extensamente la dimensión monstruosa del indio: AMODIO (1993).

²⁰ El autor de esta tesis ha trabajado extensamente esta construcción teórica sobre los orígenes y evolución de la categoría indio. Algo que ha tenido como resultado la publicación del ensayo: *La dimensión indígena del salvaje europeo*, TRINIDAD (2015).

condenando al resto de pueblos de la Tierra a la inmadurez de la juventud (Asia) o a la niñez del primitivismo (África y América). Aquí, el indio tomó entonces parte central en el discurso racial (junto con los africanos) de la ideología moderna como ser racializado, inferior, primitivo y colonizable, o sea, como esclavo, explotado, no-ser o habitante de la periferia.

En esa sociedad global que fue naciendo del proyecto colonial europeo, el indio se enmarcó dentro de la estructura mental creada por la modernidad de dicho proyecto. En él, el desarrollismo tecnológico y económico se presentaba como el todo, como el ideal superior que alcanzar y que alejaba a dicha sociedad de cualquier relación íntimamente emocional y práctica con la naturaleza. Parece que el divorcio entre el humano moderno (en el esquema occidental) y su medio ambiente es un proceso de larga duración que nació a partir de los avances tecnológicos y económicos que permitieron la creación de ciudades cada vez más grandes y áreas naturales cada vez más domesticadas. Proceso en el que se relegó el salvajismo inherente a la naturaleza a las fronteras del desinterés, lo exótico o lo desconocido. Ahí radica la importancia del indio, pues es un pilar fundamental en el apuntalamiento de esa estructura mental que no solo ha ido perviviendo en el tiempo, sino que sigue totalmente vigente.

Aún hoy el indio genera fascinación y extrañeza, es lo que éramos y que no volveremos (ni queremos) a ser, a pesar de todos esos alegatos a favor de los pueblos indígenas. La sociedad moderna, no solo heredera, sino continuadora (sin visos de tener fin) de ese objetivo de desconexión con un entorno al que adaptarse (domesticado), necesita del indio, como se necesitó del hombre salvaje, para poblar una mitificación del habitante antagónico de los límites de lo verdaderamente humano, guardián del primitivismo, sumo pontífice de lo intocado.

Esta visión “moderna” del indio, a pesar de obtener con el tiempo un papel protagónico a la hora de realizar los discursos ideológicos sobre el rol del mismo dentro del sistema-mundo, no desplazó por completo a esa primera parte más “medieval”. Más bien terminaron uniéndose, fundidos en un solo discurso con una rica variedad de matices que se fueron complejizando y enriqueciendo con el devenir del tiempo y la mimetización continua que este exige. Aún hoy el indio es ese salvaje ajeno y bárbaro que, a pesar de la dulcificación ecologista, sigue ocupando un espacio que le aleja enormemente del nosotros, relegándolo a las fronteras de lo exótico y lo mítico. En ese disfraz realizado específicamente para ellos, los pueblos indígenas fueron obligados a representarse en la escenificación de lo que Roger Bartra (2001) llama el “salvaje artificial”, opuesto al hombre civilizado.

Para ser más concretos, la categoría indio es la simplificación y la generalización de una pluralidad otra para que pueda ser manejada y gestionada fácilmente por el imaginario y la práctica del poder euro-occidental. Por ello, el indio ayudó a limar y pulir, para homogeneizar, cada grupo, etnia y nación indígena. Esta categoría es la que interesa en este trabajo y en la que se va a centrar la investigación. Por supuesto, la misma no elimina las especificidades concretas de las vivencias y particularidades históricas de cada grupo indígena, al mismo tiempo que estas especificidades no restan importancia a la categoría indio. O sea, conviven perfectamente y se enriquecen mutuamente. Es más, esas especificidades refuerzan la categoría indio complejizándola y enriqueciéndola en una pluralidad siempre creciente.

Este “personaje” creado para el teatro de los símbolos de la colonialidad representaba el rol de contraparte en un juego de opuestos que, a pesar de formar parte de la dialéctica del discurso, del imaginario o la ideología, terminó por afectar la dimensión real del contacto inter-étnico en forma de leyes, normas, ordenanzas y estrategias. El indio como espejo invertido habitaba lo etéreo, afectando, de forma irregular, la compleja red de relaciones de poder entre comunidades, poblaciones, instituciones y actores implicados, de una forma u otra, con los entresijos más profundos de Brasil.

En este trabajo, como se ha señalado, se va a distinguir entre indio e indígena siguiendo las líneas trazadas hasta ahora. Mientras el indio es el ser imaginado por la relación colonial (el objeto de estudio de esta tesis), el indígena podría definirse como la persona de carne y hueso que habita la realidad tangible, enfrentándola como buenamente pueden. Aunque Bonfil Batalla (1977) define también al indígena como categoría colonial, no faltándole razón, al ser una categoría que define a todos los pueblos nativos de América, en este trabajo se quería marcar la diferencia entre ambas categorías. Por ello, el indio es el ser imaginado y general que ocupa el imaginario plasmado en libros, películas, discursos, pinturas, leyes y en toda generalización basado en el constructo socio-cultural para designar a la otredad. Y el indígena es la categoría que define a todos los pueblos existentes de América, y por tanto, la que es susceptible de ser especificada con las etnias, pueblos y naciones concretas que habitan y sobreviven por todo el continente.

Por eso, en este trabajo, los diferentes grupos indígenas y el sujeto indígena no van a ser estudiados en sí mismos. Sino que serán tratados en *passat*, como hace Roberto Cardoso de Oliveira con los Tükúna del Alto Solimões (1996) para ilustrar y ejemplificar su teoría de la fricción inter-étnica. O sea, servirán de ejemplo e ilustración para demostrar la perpetuación y

pervivencia del constructo indio, y de cómo este afectaba a la regulación del contacto inter-étnico a través del citado teatro de símbolos como era el relato nacional brasileño, así como a la propia forma que tenían los indígenas de verse a sí mismos dentro de ese contexto. Se es consciente de que en Brasil se usa indistintamente indio de indígena, tanto por los propios indígenas como por los blancos²¹, se ha tenido especial cuidado a lo largo de todo el presente trabajo de delimitar correctamente cuándo se trata de la categoría indio y cuando de indígena. Aun así, es probable que alguna vez se confundan, dada la extensión y complejidad del texto, y cuyos equívocos se espera sean comprendidos.

Otra cuestión a señalar es la referente al protagonismo indígena en su propia historia y en la historia del territorio y las sociedades brasileñas. Que este trabajo se centre en la categoría imaginada no quiere suponer una apología del indio como víctima pasiva de la historia. Se espera que el presente trabajo sea una muestra de que, a pesar de su representación estereotipada, los pueblos indígenas fueron protagonistas activos de todos los procesos que vivieron, ya sea a través de resistencia, negociación o alianza, e incluso recurriendo a la justicia y mecanismos legales coloniales/nacionales (MONTEIRO, 1994). El que la historia tradicional haya relegado a los confines de la misma a los pueblos indígenas ha tenido un nuevo resurgir con la llamada nueva historia indígena en la cual se enmarca este trabajo. Se espera que esta tesis proponga nuevas formas de comprender la fortaleza del indio imaginado, y de cómo los pueblos indígenas lo combatieron o se apropiaron del mismo, según les conviniesen en sus procesos de resistencia y negociación. Este trabajo termina por demostrar que no existe alternativa a la “cuestión indígena” que no incluya un diálogo directo y horizontal protagonizado por estos pueblos, donde sean ellos quienes marquen los ritmos y pasos a seguir.

Por tanto, y en definitiva, comprender esta dimensión del indio permite individualizarlo dentro de su papel protagónico en la ideología occidental ayuda a entender la intensidad de su importancia en el contexto brasileño, en el cual no solo asume todos los matices aquí señalados, sino que además les enriquece con el contexto propio y exclusivo de la realidad brasileña.

Por supuesto, hablar del indio en Brasil en el siglo XX es hablar de indigenismo, pues fue a través de esta práctica que se crearon y recrearon las imágenes sobre el indio. El

²¹ También será común el uso de los términos “blancos” o “civilizados” en la narración de este trabajo refiriéndose a quienes conforman la sociedad nacional o hegemónica de Brasil. Aunque sea una influencia de la escritura antropológica brasileña, su uso se constituye como un recurso narrativo apropiado.

indigenismo será una cuestión clave a lo largo del presente trabajo en todas sus formas posibles, pero ¿Qué es el indigenismo?

Para definirlo se va a recurrir a los trabajos de la antropóloga Alcida Rita Ramos, de la Universidad de Brasilia, que ha sido una de las autoras que más se han preocupado en definir dicho concepto en numerosos trabajos. En la introducción de su libro *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil* (1998), Ramos dice que tradicionalmente el indigenismo ha sido definido como las políticas oficiales hechas por el poder para las poblaciones indígenas, en el intento de gestionar el contacto, la dominación/aculturación, así como los derechos legales de los mismos. Otros, como Carlos Souza Lima (1991), defienden que el indigenismo está constituido como un grupo de ideas e ideales concernientes a la incorporación de la población indígena en el Estado-nación. Usando esas referencias, Ramos define al indigenismo en líneas parecidas a las de Lima, para la antropóloga es todo lo que atañe a la cuestión indígena desarrollada en el campo de la inter-etnicidad, y que diseña y crea un imaginario tan plural y vasto como concreto sobre las necesidad de interactuar con lo indio. O sea, ella difiere con Souza Lima en que el concepto va más allá de solo quedar en la incorporación de las poblaciones indígenas, ya que también abarca el vasto reino del imaginario popular y culto de la población nacional sobre las muchas caras del indio.

La diversidad aparentemente infinita de estas representaciones y de sus autores hace del estudio del indigenismo una empresa sumamente compleja, pues sus manifestaciones copan la realidad brasileña. En este trabajo, el indigenismo es el telón de fondo que plantea el ya citado teatro de símbolos que tiene al indio como protagonista. Su diversidad se verá reflejada a lo largo del mismo, ya sea en su versión oficial (el intento por regular las relaciones inter-étnicas y la frontera) o en su versión popular o común (todas aquellas representaciones imaginadas del mismo reflejada en cada uno de los soportes ya mencionados: libros, películas, discursos, periódicos, relatos, testimonios, etc., y que componen el cuadro general). Como dice Ramos, estas están por todas partes, ya sea en cuestiones de gran relevancia, como la legislación que declaraba a los indios como “relativamente incapaces”, o en lo cotidiano, donde se demuestra el fuerte arraigo del indio imaginado, en los cuales se vierten comentarios simples, aparentemente sin consecuencia, como el de un taxista urbano confesando que su abuela indígena había sido “cazada con un lazo”. En resumen:

[El indigenismo es...] lo que escriben y publican los medios, lo que crean los novelistas, lo que revelan los misioneros, lo que defienden los activistas de derechos humanos, lo que analizan los antropólogos sobre los indios —y

los indios niegan o corroboran– constituye un edificio ideológico que tiene ‘la cuestión de los indios’ como pilar. (RAMOS, 2004, p. 358)

Ramos también defiende en su trabajo *A Hall of Mirrors, the rhetoric of indigenism in Brazil* (1991) que el indigenismo en Brasil nació tiempo antes de que se encontraran blancos e indígenas. El mismo tiene como punto de partida el Tratado de Tordesillas (1494), ya que daba un destino específico a todas las poblaciones indígenas de América. Esto sentó un precedente que fue enriquecido durante los siglos de dominación luso-brasileña, y que terminó por regular el contacto a través de una legislación y una ideología que trataba a los indios como buenos o malos dependiendo de los proyectos de conquista.

La antropóloga se pregunta en este trabajo porqué deberían los brasileños garantizar los derechos de las poblaciones aborígenes en vez de ocupar sin más lo que ellos consideran territorio nacional. La respuesta que ella encuentra va en la línea que vimos antes en Bartra, en su espejo y el “salvaje artificial”, y que sustenta la principal hipótesis de este trabajo. Según Ramos, esta necesidad de dar espacio a una población considerada marginal y problemática se encuentra en el hecho de que el indio se constituye como necesario más allá de la simple conquista y dominación. El mismo precisa ser mantenido y preservado como un reflejo invertido de la propia sociedad brasileña, en un eterno recuerdo de la superioridad europea de la que son descendientes: “Let us integrate them, but not completely; let us christianize them, but not to the last soul. Since they are Indians, they can never be like us anyway” (RAMOS, 1991, p. 160)²².

Desde que Colón/Cabral pusieron un pie en las costas americanas, la historia del contacto interétnico ha sido la historia de la perfección del arte del indigenismo. El mismo es la pecera donde se mueve el indio contenido por las paredes de su propia definición, que, a pesar de polisémicas, contradictorias y confusas, se mantienen fuertes gracias a los cimientos de un indio contrapuesto al nosotros, nuestro propio espejo invertido. Por tanto, en este trabajo el indio será el protagonista en una puesta en escena generada por el indigenismo en Brasil.

Não é demais enfatizar que o estudo do indigenismo como via para entendermos o *ethos* de uma nação americana é como uma porta que se abre às regiões mais íntimas e recônditas de um país. Ele tem o potencial de revelar o não dito de uma nacionalidade, ou seja, aqueles espaços, muitas vezes, implícitos que não se quer ou não se pode explicitar. (RAMOS, 2012, p. 41)

²² “Integrémosles, pero no completamente; cristianicémosles, pero no hasta la última alma. Mientras ellos sean indios, nunca podrán ser como nosotros en ningún sentido”, traducción nuestra.

1.3.2 Otredades, colonialidades e imaginario

Todo este trabajo se enmarca en una construcción teórica que respalda las bases de la hipótesis propuesta y otorga una estructura general sobre la que se sustenta el indio como oposición ontológica al hombre civilizado. Esta idea es el del proyecto y mito de la Modernidad.

El proyecto de la Modernidad nace en el tiempo de las grandes exploraciones y conquistas ibéricas, época que fue dando paso al establecimiento de un sistema colonial que generó la suficiente riqueza para el fortalecimiento económico y cultural europeo. Fue en este proceso que empezó a definirse un sistema-mundo²³ que diferenciaba a Europa del resto de continentes, siendo por supuesto la propia Europa su centro.

A medida que América iba ocupando un espacio cada vez más nítido en la cartografía, en la bibliografía y en las agendas de los países del “Viejo Mundo”, se generó una articulación discursiva que dio sentido a la creciente superioridad y la naciente identidad europea. En ese momento nació, a partir de su experiencia colonial, la Modernidad. Este proyecto tenía como objetivo someter la inmensa realidad del mundo al control del etnocentrismo epistemológico europeo. A partir del control de la producción del saber fue que consiguió legitimar su propia proyección de hegemonía e imperialidad.

Al ser el detentor del “verdadero” saber, se legitimaba su poder económico y su dominación política frente a la evidente inferioridad del resto de naciones del orbe. Este precedente fue el que se constituyó como el conocido mito de la Modernidad. El mismo se basa en la supuesta superioridad moral, cultural y ética de los pueblos europeos sobre el resto del mundo dada por su civilización más “avanzada” y potente. Una parte inherente al mito era la “obligación” que quienes disfrutaban de la Modernidad tenían de “enseñar” el camino de la civilidad y la cultura al resto de pueblos inferiores, aunque ellos no quisieran (DUSSEL, 1995). La lógica de dicho mito impregnó todas las relaciones interétnicas del poder colonial y del Estado nacional en Brasil con las poblaciones indígenas. Situación que encuentra su mayor exponente en el indigenismo:

La imperialidad actual se ha manifestado expresamente en el deseo de intervenir sobre países que se juzgan no democráticos, para imponer el conjunto de valores y prácticas de los Estados de Europa occidental y Norteamérica que juzgan sus sistemas como democráticos y superiores a los

²³ La noción de sistema-mundo como método de análisis encuentra su máximo exponente en la obra de Wallerstein. Su forma de dividir la historia de la humanidad en sistemas-mundo, siendo el último y más poderoso el generado a partir del colonialismo europeo, ha sido un referente para los estudios en las ciencias sociales (WALLERSTEIN, 2005).

de Otros. De este modo “democratizar” es el eslabón final (por ahora) de una larga cadena de misiones del hombre (más que mujer) blanco (y sus asimilados) europeo (y sus descendientes), a saber: ‘cristianizar’ en la primera modernidad, ‘civilizar’ en la segunda y ‘desarrollar’ tras la Segunda Guerra Mundial. (CAROU, 2009, p. 68)

Walter Mignolo, en su libro de semiología *The darker side of the Renaissance: Literacy, territoriality and colonization* (1995), expuso desde una perspectiva latinoamericana y actualizada lo que las corrientes postcoloniales llevaban teorizando desde hacía no mucho: la conciencia y racionalidad europea, con origen en el Renacimiento, tenía un lado oscuro que le era constitutivo, esta es, la práctica colonial. Pues, como señala Nelsón Maldonado Torres, no se puede separar la Modernidad del colonialismo, ya que el primero necesita del segundo para generar su discurso basado en la competición con las infinitas alteridades que iba encontrando a lo largo de su expansión, comenzando, por supuesto, con América:

El proyecto de colonizar a América no tenía solamente significado local. Muy al contrario, este proveyó el modelo de poder, o la base misma sobre la cual se iba a montar la identidad moderna, la que quedaría, entonces, ineludiblemente ligada al capitalismo mundial y a un sistema de dominación, estructurado alrededor de la idea de raza. Este modelo de poder está en el corazón mismo de la experiencia moderna. La modernidad, usualmente considerada como el producto, ya sea del Renacimiento europeo o de la Ilustración, tiene un lado oscuro que le es constitutivo. La modernidad como discurso y práctica no sería posible sin la colonialidad, y la colonialidad constituye una dimensión inescapable de discursos modernos. (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 132)

Con el paso del tiempo, cuando el discurso de la Modernidad se asentó basado en la cada vez más dominante intelectualidad europea, se comenzó a ver Europa a sí misma como una entidad generada a partir de su propio genio y esfuerzo. Este discurso (que no es ajeno a todo ego imperial, el de la grandeza conquistada por un pueblo/nación gracias a sus capacidades y moral superior) se vio reforzado por la creación de una epistemología creada por y para los europeos que, como se señaló anteriormente, modelaban el mundo a su imagen y semejanza. La potencia que supuso el mito de la Modernidad se hallaba en la fortaleza de la producción epistemológica que tuvo su mayor exponente en la creación del método científico, en la racionalidad, el antropocentrismo, en la institucionalización del saber, en la potente tradición filosófica, etc., y que supusieron las bases del poderío militar, tecnológico y económico europeo. Entonces, la Modernidad tuvo como bandera la consigna de que todo desarrollo válido era el que seguía las directrices europeas, discurso sustentado gracias a su dimensión colonial. Las nuevas ciencias sociales que surgieron a partir de la experiencia que supuso la Modernidad fueron las que crearon la idea de una Europa *aséptica y autogenerada*, creada sin contacto con el exterior ni con otras culturas. Estas cualidades inherentes se desarrollaron como un fenómeno espontáneo e introspectivo que dejaba fuera la interacción

colonial con América en un primer momento y con África y Asia posteriormente. Esta idea de una Europa independiente y superior insufló el ego europeo y le dio legitimidad, hasta que la ausencia del proceso colonial (ignorado casi por completo) cuando se hablaba sobre el surgimiento de los Estados que componían el sistema-mundo fue condenado por las teorías poscoloniales que nacieron con la descolonización tras la Segunda Guerra Mundial (CASTRO-GÓMEZ, 2000, p. 152).

En resumen y para recalcar una importancia teórica clave que será constatada a lo largo del presente trabajo: la Modernidad se estableció como un mito que se auto-justificaba basándose en una violencia sistemática, física y epistemológica sobre el Otro. Enrique Dussel enumera así los puntos principales de dicho mito, que nos servirán de guía en esta tesis doctoral:

- 1- La civilización moderna se auto-comprende como más desarrollada, superior (lo que significará sostener sin conciencia una posición ideológicamente eurocéntrica).
- 2- La superioridad obliga a desarrollar a los más primitivos, rudos, bárbaros, como exigencia moral.
- 3- El camino de dicho proceso educativo de desarrollo debe ser el seguido por Europa (es, de hecho, un desarrollo unilineal y a la europea, lo que determina, nuevamente sin conciencia alguna, la ‘falacia desarrollista’).
- 4- Como el bárbaro se opone al proceso civilizador, la praxis moderna debe ejercer en último caso la violencia si fuera necesario, para destruir los obstáculos de la tal modernización (la guerra justa colonial).
- 5- Esta dominación produce víctimas (de muy variadas maneras), violencia que es interpretada como un acto inevitable, y con el sentido cuasi-ritual de sacrificio; el héroe civilizador inviste a sus mismas víctimas del carácter de ser holocaustos de un sacrificio salvador (el indio colonizado, el esclavo africano, la mujer, la destrucción ecológica de la tierra, etcétera).
- 6- Para el moderno, el bárbaro tiene una ‘culpa’ (el oponerse al proceso civilizador) que permite a la ‘Modernidad’ presentarse no solo como inocente sino como “emancipadora” de esa “culpa” de sus propias víctimas.
- 7- Por último, y por el carácter ‘civilizatorio’ de la ‘Modernidad’, se interpretan como inevitables los sufrimientos o sacrificios (los costos) de la ‘modernización’ de los otros pueblos ‘atrasados’ (inmaduros), de las otras razas esclavizables, del otro sexo por débil, etcétera. (DUSSEL, 1995, p. 174-175)

El indio que vamos a tratar se constituyó como una Otredad que se oponía a ese proyecto eurocentrado que Brasil heredó como nación periférica. El trabajo de Leslie Bethell en *Os índios e a fronteira no Brasil colonial* (1998) sirve para ilustrar a la perfección, en el caso de Brasil, este proyecto colonial, las lógicas de la Modernidad, el indio tratado e imaginado como otredad sacrificable, y como oposición al nosotros.

Aunque el trabajo de Bethell está centrado en la época colonial, muestra a la perfección las lógicas que, creadas durante este periodo, fueron heredadas por Brasil como Estado-

nación, o sea: el *sertão* imaginado, la frontera vivida y, sobre todo, el indio que la habitaba. En él, se aborda pormenorizadamente la situación fronteriza por regiones en el Brasil colonial. Aunque la intención de la autora es demostrar las especificidades propias de cada una de ellas, empieza estableciendo un paradigma común que ofrece las líneas maestras que dan apoyo a la hipótesis de este trabajo. Bethell comienza el mismo exponiendo que la frontera, en la percepción de los colonos, era un espacio poco preciso, ya que las personas que la habitaban y la atacaban eran, en general, *mamelucos* mestizos con un alto componente biológico y cultural indígena, ya que estos hombres rudos hablaban el tupí-guaraní y convivían con indígenas esclavos o dependientes. Situación caótica que, como señala la propia autora, de forma general hacía que la vida de los pueblos indígenas en contraposición pareciera más ordenada.

Os índios que estavam além da fronteira é que eram os mais civilizados. Em muitas formas de expressão artística e freqüentemente na organização política e na harmonia social, os índios eram superiores aos homens da fronteira, que de modo geral eram grosseiros, violentos, ignorantes, gananciosos e incivilizados. (BETHELL, 1998, p. 433)

El estudio de Bethell demuestra que a pesar de estar viviendo situaciones complejas y propias, influenciadas y condicionadas por las lógicas específicas de cada territorio, existía un planteamiento general bien claro: el indio no pertenecía al proyecto colonial de la Modernidad, comenzando por São Paulo, lugar mestizo paradigmático de la historia de Brasil en el que los *bandeirantes* han sido reivindicados continuamente como origen de la “democracia racial” y donde hasta casi el siglo XIX aún se hablaba *língua geral*. Era también donde se hacía negocio con la caza y captura de poblaciones enteras indígenas para ser vendidas como mano de obra esclava. Aquellos habitantes vivían la contradicción enorme de ser oposición, como bárbaros y salvajes esclavizables, de aquellas que conformaban su propia cultura mestiza y su sustento económico. Por ello, São Paulo se constituye como el mayor ejemplo de la contraposición del nosotros que participa del proyecto colonial, y del ellos que es explotado, destruido y marginado por el mismo. Aunque los propios *bandeirantes* terminasen sufriendo la normalización que el propio proyecto colonial imponía en las fronteras, se constituyeron y medraron como un gremio de especialistas en conocer y derrotar a esa otredad a la que el nosotros se enfrentaba.

La situación no era muy diferente en el resto de lugares del Brasil colonial. En Bahía hubo una expansión ganadera enorme por el *sertão* semiárido. Esta actividad comercial entró en conflicto con la escasa población indígena del lugar y fueron combatidas hasta el exterminio, pues suponían un obstáculo a la economía del lugar y al progreso de la región. A

lo largo del siglo XVII se recurrió a los propios *bandeirantes* para que llevaran a cabo dicha tarea, al ser considerados los mejores exterminadores de indios de Brasil:

E um governador-geral escreveu em 1699 que os paulistas tinham: ‘em alguns anos, deixado esta capitania livre de todas as tribos de bárbaros que a oprimiam, extinguindo-as com tanta eficiência que de lá até o presente não se saberia da existência de nenhum pagão que vivesse nas terras que eles conquistaram’. (BETHELL, 1998, p. 441-442)

En el resto del Nordeste la situación no era muy diferente. A finales del siglo XVI y principios del XVII, la población indígena del litoral había desaparecido casi por completo a causa de las guerras, la esclavitud y las enfermedades. A pesar de la competición entre potencias europeas, como franceses u holandeses, que disputaron la presencia a los portugueses, y de encontrar pueblos indígenas con una fuerte cohesión social y cultural que les permitió resistir y luchar con más denuedo la presencia europea, el indio terminó por ser extinguido bajo el empuje de los ganaderos del *sertão* y los latigazos de los ingenios del litoral.

El mismo tipo de desecuentro inter-étnico vivía la región del Bajo Amazonas: “O quadro que emerge dessas fontes é de quase anarquia, uma época sem lei e de muito sofrimento para os Índios” (ibídem). Los relatos de la época dibujaban una imagen dantesca, en la cual, para la prosperidad de los colonos y del proyecto colonial, fueron destruidas cientos de aldeas causando el despoblamiento de todas las regiones costeras y las riberas de los ríos en cientos de kilómetros alrededor de Belém.

Mas, à medida que a expedição descia o Amazonas, Acuña testemunhava a crescente destruição de Belém do Pará por escravistas portugueses. Observou horrorizado quando um dos filhos de Bento Maciel arrebanhava homens tapajós sob a mira de armas enquanto permitia que sua própria gangue de índios violentasse suas mulheres e saqueasse sua aldeia. À medida que se aproximava do Pará, testemunhava uma crescente penúria e despovoamento, com os povoados ribeirinhos abandonados e sem ninguém para cultivar a terra. O povoamento pequeno e primitivo de Belém era um incubo que foi continuamente destruindo e despojando o Amazonas e todos os seus afluentes acessíveis. O vice-general do Maranhão, Manoel Teixeira, irmão de Pedro Teixeira, observou que, nas três primeiras décadas após sua chegada ao Amazonas, as poucas centenas de colonos do Maranhão e do Pará foram responsáveis pelas mortes de quase dois milhões de índios por intermédio de ‘trabalho violento, descobertas extenuantes e guerras injustas’. (BETHELL, 1998, p. 445)

Tras este panorama, la autora concluye que, a pesar de los intentos del siglo XVIII por regular el contacto en la frontera con los pueblos indígenas y que terminaron por afianzar el dominio desigual y genocida, tal relación fue nefasta para estos. Los pocos indígenas que quedaban bajo dominio portugués eran “criaturas patéticas no extrato mais baixo da

sociedade, meio aculturados, despojados da maioria de suas tradições e orgulho tribal” (ibídem), incapaces de adaptarse a las costumbres europeas. A partir de entonces, las poblaciones que huyeron hacia el interior ante el avance portugués se convirtieron en una vaga amenaza de una frontera cada vez más distante. Como señala Bethell, aparte de un puñado de crónicas en el siglo XVI, los portugueses dejaron de registrar cualquier cosa que mostrase interés por los pueblos indígenas, algo que se vio perpetuado en los siglos posteriores, en los cuales parece haber una ausencia total de interés en las sociedades nativas en la documentación.

El trabajo de Bethell, entre tantos otros, demuestra que hubo una praxis general que correspondía a una ideología y un imaginario concreto dentro de un proyecto eurocentrado, primero, y occidental, después. Existía ese indio espejo, bárbaro, salvaje, naturalizado con el *sertão* por desbravar que se constituía como una amenaza al nosotros, al mismo tiempo que como una oportunidad de explotación y ganancia. Por ello, no era de extrañar que en las representaciones de la época los nativos perdiesen sus especificidades para asumir el aspecto de brujos, fetichistas, demonios y hombres salvajes, que no solo reforzaban el proyecto colonial, sino que mostraban el imaginario dual, que no temía al mestizaje y al mimetismo, que hegemonizaba la ideología y la praxis de la población colonial y nacional brasileña (RAMINELLI, 1996).

La propia figura del *bandeirante* es un buen ejemplo de esas conexiones. Personaje que era de “sangre” principalmente indígena y que vivía entre las realidades enfrentadas de la frontera, fue apropiado por los paulistas del siglo XIX y XX. Estos ya estaban templados por la emigración masiva de europeos e insertados en la normalización nacional, en un proceso muy parecido al que vivieron los gauchos en el sur de Brasil, que pasaron de ser indígenas aculturados o mestizos conformados por una hibridación cultural a ser considerados *cowboys* blancos de clara ascendencia europea, preferiblemente norte europea. Estas cuestiones tienden a demostrar que a pesar del mestizaje que románticamente presentaban Freyre, y que continuó atenuado Darcy Ribeiro en su búsqueda de una antología de la “civilización brasileña”, la diferenciación entre civilizados y salvajes, entre paganos y cristianos y entre naturales y colonos existió desde que los portugueses pusieron un pie en las costas de Porto Seguro. Por supuesto, existe una cantidad considerable de excepciones que refuerzan esta argumentación y que demuestran lo poderosamente excepcional, único e improvisado de la formación social, cultural, política y económica de Brasil.

Llegados a este punto, se plantea el complejo dilema de definir otredad y el origen de su nacimiento: etnocentrismo. Como este tema es complejo, y para no alargar en demasía un capítulo que pretende ser una introducción teórica, se van a facilitar unas definiciones y reflexiones básicas para comprender el rumbo de lo que se intenta proponer.

El ser humano tiende a simplificar la realidad en un juego de opuestos caracterizados, generalmente, por un nosotros y un otros que engloba al resto de poblaciones considerada “fuera” de pertenecer al nosotros (pertenencia al mismo grupo étnico-cultural). Por supuesto, hay otredades más alejadas y otras más cercanas. Esta es una tendencia generalizada en todas las sociedades, encontrando su explicación en la necesidad del ser humano de normalizar, reducir, abstraer y dotar de significados concretos y ordenados una realidad plural infinita que se presenta amenazante: “O ser humano, tal como o imaginamos, não existe” (CASTRO, 2002).

El mayor ejemplo de ello es que, en la inmensa mayoría de las sociedades, los pertenecientes a la otredad, normalmente, eran carentes de humanidad o, al menos, no compartían nuestra humanidad. Así, el nosotros se constituía como el humano verdadero y el otro como un no-humano, o un humano de naturaleza dudosa. Los ejemplos son múltiples, desde etnias cuyos nombres significa “hombres de verdad” o “la gente” hasta la propia antropología, que tardó mucho tiempo en empezar a plantearse el que su concepción de *anthropos* (humano) era una construcción cultural propia que no tenía que corresponderse con un axioma universal.

El etnocentrismo es, según Everardo Rocha (1984), una visión del mundo donde nuestro propio grupo es tomado como centro de todo, y en la cual todos los otros son pensados y sentidos a través de nuestros valores, nuestros modelos y nuestra definición de qué es la existencia. El propio pensador recalca que el etnocentrismo es un fenómeno donde se mezclan “elementos intelectuais e racionais quanto elementos emocionais e afetivos”, siendo de entre todos los factores humanos, tal vez, el de más unanimidad. El choque que esta experiencia genera nace de la constatación de las diferencias al observar e interactuar con el otro, proceso que Rocha reproduce en un gráfico “monólogo etnocéntrico”:

Como aquele mundo de doidos pode funcionar? Espanto! Como é que eles fazem? Curiosidade perplexa? Eles só podem estar errados ou tudo o que eu sei está errado! Dúvida ameaçadora?! Não, a vida deles não presta, é selvagem, bárbara, primitiva! Decisão hostil! (ROCHA, 1984)

Ese proceso de comparación del nosotros con una otredad que amenaza nuestro sistema de referencias, por el simple hecho de existir y entender el mundo de manera diferente,

termina en una competición que siempre es ganada por el “nosotros”. Pues somos nosotros quienes hacemos las cosas bien, de forma “natural” e indudablemente superior, frente a los otros cuyas acciones no tienen sentido, son antinaturales y absurdas. En lo que nos interesa, ese nosotros representado por la sociedad brasileña, se constituye como el espacio de la cultura y la civilización, donde existe el saber, el trabajo y el progreso. En ese otro, representado por el indio, es la atrasada, aún en naturaleza viva donde se evoca el barbarismo de la confusión y el salvaje bestializado: “O ‘outro’ é o ‘aquém’ ou o ‘além’, nunca o ‘igual’ ao ‘eu’ (ROCHA, 1984).

¿Cuál es la diferencia del etnocentrismo practicado por las sociedades euro-occidentales y el etnocentrismo regular? El proyecto y mito de la Modernidad descritos anteriormente son una referencia para responder a esta pregunta. O sea, la vocación universal que posee el etnocentrismo de origen europeo y que se vio reflejado en las sociedades coloniales/nacionales es lo que le diferencia del etnocentrismo común, pues este no posee necesariamente la simiente de imperialidad que lleva a la normalización mediante la asimilación y la integración para eliminar las diferencias. Fue la capacidad para imponerse y replicarse por todo el mundo, hoy abanderado por la regulación del conocimiento científico según modelos occidentales, que diferencia a este sistema-mundo del resto de etnocentrismos imperiales de la historia.

Entre otras cosas, tiene uno de sus mayores exponentes, como se verá a lo largo de este trabajo, en la capacidad de la epistemología europea de reconocer en lo indio viejas imágenes propias que pudieran darle un cierto acomodo en su propia concepción del mundo, sin amenazar la precariedad existencial inherente a todo etnocentrismo. Los pueblos nativos de América heredaron un indio que ya viajaba en las carabelas ibéricas desde Europa para ser liberado en aquel nuevo continente (DELUMEAU, 1989; BARTRA, 2001; TRINIDAD, 2015).

Este etnocentrismo europeo plasmado en el proyecto y el mito de la Modernidad se vieron perpetuados y expandidos en el tiempo gracias a las lógicas que estos insertaron en las sociedades excolonizadas en particular y en el mundo en general. Estas lógicas han sido llamadas por las corrientes de pensamiento crítico latinoamericano: colonialidad. A diferencia del colonialismo, que pone en relieve una relación desigual desde el punto de vista económico y político, donde un pueblo (colonia) es dominado por otro (imperio), la colonialidad hace referencia a un “patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo europeo” (MALDONADO TORRES, 2007, p. 131). Dicho patrón pervive a la dominación colonial,

formando parte de la estructura de trabajo, conocimiento, autoridad y de cómo se relacionan entre sí “a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza”.

La misma se mantiene viva en manuales de aprendizaje, en el criterio para el buen trabajo académico, en la cultura, el sentido común, en la auto-imagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en tantos otros aspectos de nuestra experiencia moderna. En un sentido, respiramos la colonialidad en la modernidad cotidianamente. (Ibídem)

Esta lógica persiste en las sociedades latinoamericanas en su triple dimensión: el poder (formas modernas de explotación y dominación), el saber (dominio del conocimiento eurocentrado y del pensamiento colonizado) y el ser (vivir y reproducir dichas lógicas en la cotidianidad)²⁴. Es decir, la colonialidad replica en las sociedades de los países excoloniales, ciertas lógicas que definen el reparto de poder y riqueza en ellas, y que fueron creadas y naturalizadas durante el dominio colonial y perpetuadas por el sistema mundial que surgió del mismo. En ese juego de centros y periferias se reparten los roles de dominadores y dominados, del nosotros y las otredades que pueden pertenecer o no, a la modernidad occidentalocéntrica. Es en este sentido, única y exclusivamente, que sirve la propuesta decolonial en este trabajo. Pues es una argumentación sólida para comprender las bases en las que se construye el indio imaginado y su incidencia en la realidad brasileña.

En este escenario teórico que se ha montado a lo largo de este capítulo, muchas de las dimensiones y objetivos del indio y el indigenismo se ven explicadas y justificadas, siendo el resto elaboradas a lo largo del presente trabajo.

1.3.3 Frontera, sertão y militares en Brasil

Para os colonos europeus, a fronteira era o término da civilização. Além dela ficava o desconhecido barbaresco do sertão - a mata ou a terra desabitada do interior - ou a selva impenetrável, as florestas tropicais amazônicas. (BETHELL, 1998, p. 423)

En este trabajo se va a hablar y trabajar la estrecha relación que ha existido en Brasil entre lo militar, lo indio y el indígena, así como el espacio en el que se desarrollaba la misma, la frontera. Por ello, se hacen pertinentes algunas definiciones aclaratorias que sirvan para establecer los precedentes y las normas teóricas generales entre las cuales se movía dicha relación.

²⁴ Hoy en día, gracias al avance del pensamiento decolonial, se han ido analizando y creando nuevas categorías como la colonialidad del género y otras. Aun así, nos centraremos en estas tres “originales” por ser aquellas que más se ajustan a las necesidades teóricas de este trabajo.

Históricamente, en Brasil, el aparato militar ha sido el que ha lidiado, junto con la Iglesia Católica, con las poblaciones nativas, representando el poder, lo institucional, lo reglamentado, etc. Ya sea en época colonial, imperial o republicana. Incluso el indigenismo del siglo XX ha estado estrechamente ligado a la disciplina castrense, desde Cândido Rondon²⁵ (militar de carrera) hasta el control efectivo del entramado del indigenismo institucional por los militares durante la dictadura. Esta vinculación entre lo militar y lo indio nació cuando las poblaciones nativas de América pasaron de ser pueblos extraños a ocupar el papel del indio, así como a partir de la consolidación del poder europeo/occidental en el territorio, cuando se consolidaron como los habitantes de la frontera aún no ocupada. Por supuesto, esta frontera no solo era concebida como el territorio limítrofe entre Estados-nación o imperios (pudiendo ser hoy en día la definición común), era también el territorio donde se encontraban, competían y relacionaban las otredades, convirtiéndolo en un lugar inestable, inseguro. Era ese lugar aún no regulado por las normas, control, ordenaciones y leyes emanadas desde los centros de poder, era un territorio por conquistar. A causa de esta inestabilidad, la frontera, tanto por su expansión como por su consolidación, ha sido territorio natural del ejército, de lo militar. En Brasil, esto significaba que los militares eran agentes y actores activos del proyecto colonizador, civilizador y asimilador del Estado-nación en su proyección fronteriza.

“O discurso e a prática dos militares tem um eixo ligado ao projeto e processo colonizador e ao Estado português e depois brasileiro que apenas se atualiza em cada conjuntura”- (HECK, 1996) Los militares eran agentes que encontraban su objetivo definitivo en la defensa, expansión e integración de las fronteras, con el fin de asegurar de la mejor forma posible la normalización de la misma.

La frontera como lugar físico y simbólico en Brasil tiene características compartidas con el resto de América Latina, especialmente el Cono Sur; pero al mismo tiempo ha elaborado discursos, estrategias y lógicas que le son propias, consecuencia principalmente de la colonización portuguesa. Una de las características principales de la misma a nivel planetario fue su escasa penetrabilidad en los territorios que les eran de interés. La metrópoli era consciente de su pobre capacidad demográfica, lo que le impedía ejercer un control efectivo

²⁵ Cândido Mariano da Silva Rondon (1865-1957) fue un militar brasileño famoso por sus exploraciones y labores de ingeniería en el interior brasileño, principalmente en el Centro-Oeste y en el sur de la Amazonía. Su labor en el tendido de líneas telegráficas le coronó como patrón de las telecomunicaciones en Brasil. Por otro lado, a lo largo de su carrera desarrolló una labor fundamental como indigenista al pacificar y civilizar, siempre desde el positivismo casi religioso que profesaba, gran cantidad de grupos indígenas. Fundó y dirigió el Serviço de Proteção ao Índio (SPI) durante sus primeras décadas, siendo un referente idealizado, como modelo de conducta, para militares e indigenistas del siglo XX.

en aquellas vastas tierras que a lo largo y ancho del globo estaban siendo incorporadas a la órbita del imperio luso. Así que formuló una estrategia de colonización, que se tradujo en el establecimiento de cabeceras mercantiles y militares, al principio llamadas *feitorias*²⁶, de las cuales muchas posteriormente se refundarían como ciudades. El portugués, como pueblo marino, nunca se adentró demasiado en tierra, siempre manteniéndose cerca de sus navíos y del mar, elementos que les daban respiro y libertad²⁷.

Este sistema de ocupación y colonización hizo que los portugueses dieran más importancia al desarrollo de la costa²⁸, lugar de intercambio, comercio y control que recibía las influencias civilizatorias de Europa, y se mantenía lejos de aquellos gigantescos territorios continentales. Territorios que los portugueses reconocerían con la palabra *sertão*, un lugar con características poderosas en el imaginario luso (y por ello no exclusivo de Brasil). Esta lógica dicotómica llegó a ocupar el discurso colonial y luego nacional, en el que los términos litoral/*sertão* se contraponían. Así, *sertão* representaba esos “espaços desconhecidos, inaccessíveis, isolados, perigosos, dominados pela natureza bruta, e habitados por bárbaros, hereges, infiéis, onde não haviam chegado as benesses da religião, da civilização e da cultura” (AMADO, 1995, p. 149), contraponiéndose, en palabras del propio autor citado, al litoral donde habitaba la religión, la civilización y la cultura. Así, uno no se entendía sin el otro, ya que el *sertão* era la tierra vasta donde se construían litorales (o sea, civilización): “determinou que entrassem pelos sertões, para ali erigir litorais” [sic] (PRADO, 1961, p. 137).

Esta dicotomía fue una constante en el desarrollo social y cultural brasileño, un pueblo asomado al abismo de la tierra infinita y que quería reflejarse en aquel espejo oceánico, aunque la imagen que le devolviese fuese ondulante, cambiante y engañosa, en la que era difícil reconocerse. Tradicionalmente, el pueblo brasileño, desde la época colonial hasta la

²⁶ Las *feitorias* fueron un fenómeno específicamente portugués ampliamente tratado, se recomiendan las lecturas de WECKMANN (1993) o DE ALENCASTRO (1998).

²⁷ Aunque esto es un hecho en sí ampliamente demostrado, el sistema colonial portugués (que usó posteriormente Inglaterra para inspirar su propio proyecto colonial) no estuvo exento de infinidad de intentos y políticas de la ocupación del vasto interior. Esto es evidente en la conformación actual de Brasil, sus dimensiones continentales ocupan el corazón del subcontinente americano. La estrategia de ocupación del interior por Portugal (que heredó Brasil) pasó por intentar mantener el control de puntos estratégicos clave que, gracias a su simbolismo, les permitiese aparentar el control efectivo de todo el territorio que ellos consideraban propios. Gracias a estas inteligentes estrategias, Portugal pudo ocupar muchísimo terreno que en teoría pertenecía a España, obviando por supuesto el Tratado de Tordesillas (1494), sobre todo a partir de la consolidación del poder portugués en los trópicos americanos a partir del siglo XVIII, que fue, además, el siglo de la ocupación generalizada de Minas Gerais y Goiás. Para profundizar en el tema recomendamos el fantástico libro de Júnia Ferreira Furtado, *O mapa que inventou o Brasil* (2013), o el artículo que sintetiza el destino de la Amazonía en el proyecto luso-brasileiro en ROUX (2001).

²⁸ A diferencia de los españoles, que establecieron las principales capitales al comienzo de la colonización a una cierta distancia de la costa, por interés estratégico defensivo y de control poblacional y territorial. Tenemos el ejemplo de México, Lima, Santiago de Chile, Santa Fe de Bogotá o Asunción.

actualidad, se ha definido como costero²⁹. Ese “nosotros” al que hacían referencia las constituciones del nuevo Estado tropical eran, entonces, el ciudadano burgués habitante del litoral³⁰; el que sabía cómo “hablar, comer, utilizar los cubiertos, sonarse las narices, tratar a los sirvientes, en definitiva, conducirse en sociedad”. Es el sujeto que conocía perfectamente “el teatro de la etiqueta, la rigidez de la apariencia, la máscara de la contención” (CASTRO-GÓMEZ, 2000, p. 150).³¹ Comprender esta dicotomía con el *sertão* como parte inherente al alma luso-tropical es necesario para asomarse al abismo paradójico, mimético y dual que es el relato nacional brasileño, que se identifica con ese litoral que le da la cordura necesaria para poder buscarse en el desierto que son esos *sertões* del interior:

Quando se avança para a hiléia, pouco se leva. Basta ‘o branco do litoral’, um português apenas transportado, sem estar aclimatado às características deste lugar, sobrevive sem misturar-se racialmente e, importante, sem mover-se pelo espaço. O branco que não ousa percorrer o interior; daí a possibilidade de continuar isolado no litoral em sua brancura lusitana. Forças só pode ter para conquistar as bordas litorâneas, das quais as portas da floresta amazônica são mero prolongamento. Ainda aqui os velhos caranguejos lusitanos receosos de avançar além da costa segura. Porque se ousassem logo deixariam de sentir-se de fora; entrar para o interior deixa duas opções: ou ficar brasileiro-mameluco-mulato ou perecer pelos tormentos do sertão. Somente como raça, produto nacional da mistura, resultado fortalecido da união de grupos isolados, pode a gente local encontrar sucesso na tomada do sertão. Depois da associação está feita a composição racial legitimamente brasileira, propiciada apenas e somente quando conquistando-se a hinterlândia. No sertão, conta-se, nasce o brasileiro como povo e surge o germen da nacionalidade autêntica. (VIDAL, 1996, p. 108)

Si el indio en este trabajo se propone como el personaje principal, el indigenismo es el lenguaje en el que se va a recitar, y la Modernidad, el escenario en el teatro de símbolos, el

²⁹ No será hasta la construcción de Brasilia y los grandes esfuerzos por colonizar y desarrollar el centro oeste y norte de Brasil que estos territorios serán vistos, efectivamente, como una real de Brasil y no solo una cuestión de etéreas políticas de fronteras internacionales. Los esfuerzos del Estado Novo, del gobierno Kubichek y el de los militares hicieron que se incorporase al imaginario nacional esos interiores como realidad tangible, o sea, bien entrado el siglo XX.

³⁰ Blanco, por supuesto. Los negros (esclavos hasta casi el siglo XX y luego olvidados por el Estado, no participaron de la construcción del mismo, aunque estén bien presentes en el imaginario nacional) e indígenas (considerados tutelables por el estado como menores de edad o retrasados mentales hasta la constitución de 1988, que replanteó los términos de la condición del indígena), incluso los mestizos, estarán excluidos de esa idealización que fue la categoría ciudadano/sociedad en Brasil. La prueba más evidente de esta dinámica fueron los continuos esfuerzos del gobierno por traer inmigrantes europeos que “blanquearan” la nación.

³¹ Este tema, el de la desigualdad de desarrollo territorial como un proceso complejo y formativo de Brasil, es aún poco conocido, a pesar de los esfuerzos de la fuerte oleada de la academia crítica, y podría ser un buen tema que desarrollar en un futuro, pues como Souza Martins dice, es algo desfigurado por prejuicios y estereotipos que aún hoy en día está fuertemente marcado en la ideología de la ciencia occidental: “A dinâmica desse processo de desenvolvimento desigual e simultâneo ainda é mal conhecida, desfigurada por juízos de valor comprometidos com o pressuposto do progresso, da razão, da liberdade e do desenvolvimento econômico inexorável. No mínimo estamos em face de uma certa lentidão do processo histórico, determinada em grande parte pelas próprias características de desenvolvimento rápido nas sociedades e situações sociais do outro extremo” (MARTINS, 1997, p. 32).

sertão puede ser considerado su escenografía. Por ello, el mismo es considerado como paisaje donde se mueve el indio imaginado. Y por eso, en este modesto epígrafe, se pretende mostrar la importancia del mismo en el pensamiento brasileño. O sea, no hay una intención de englobar lo que es el *sertão* en toda su complejidad, pues se es consciente de que es un concepto que cambia de significado dependiendo el momento histórico, la región y el actor que lo usa o lo vive. Pero lo que se quiere valorizar aquí es una cuestión transversal a todo ello, y es el *sertão* como frontera. Ese lugar simbólico que ve en el indio (o en su descendiente mestizo, aún medio salvaje) su habitante primordial. Por ello, sirve como recurso narrativo y como escenografía simbólica para hablar del fenómeno particular fronterizo brasileño. No se pretende escapar de estos límites, sino solo hacer un esfuerzo para comprender lo que es y cómo se va a usar en el presente trabajo.

En este esfuerzo, podemos comprobar cómo el *sertão* cruza transversalmente por varias categorías que le hacen indispensable para comprender a su habitante más genuino, el indio, con el cual forma, en muchas ocasiones, una sola identidad imaginada. Hacer, por tanto, un esfuerzo por comprenderlo es esencial para continuar con la reconstrucción del discurso sobre el indio, pues uno habita el otro, compartiendo características similares.

Janaína Amado, citada con anterioridad, hace una buena síntesis en su artículo *Região, Sertão, Nação* (1995), en el que deconstruye el *sertão* hasta reducirlo a su categoría esencial, aquella que lo conforma en su naturaleza. Amado llega a un consenso común cuando se habla de este concepto; es en él donde se desdobra y derrama en diferentes vertientes la visión que los brasileños tienen de sí mismos, del espacio que ocupan y de la construcción de la propia nación. Esta confluencia es la unión e interpretación común de las varias formas simbólicas que el *sertão* tradicionalmente ha tenido y tiene en el imaginario colectivo brasileño.

El primero y directo es aplicarlo a la categoría espacial, la cual designa ciertas áreas normalmente despobladas o salvajes. Por ejemplo, no se puede entender el Nordeste sin su *sertão*³², o los titánicos *sertões* de Minas Gerais, Goiás o Mato Grosso³³. En Santa Catarina

³² Siendo la única región donde la palabra *sertão* tiene una aplicación científica en el campo de la geografía física e humana, siendo esa zona semidesértica que ocupa un buen porcentaje de territorio nordestino, alcanzando ocho Estados: Alagoas, Bahia, Ceará, Paraíba, Pernambuco, Piauí, Rio Grande do Norte y Sergipe. Hoy en día, la palabra *sertão* se usa casi en exclusiva para hablar de esta región.

³³ La región central brasileña se configura como un territorio inmenso desconocido a lo largo de la historia. Fronterizo entre el litoral civilizado y la floresta amazónica, fuente de riquezas como las *drogas do sertão* y sus ricas poblaciones indígenas, se mantuvo más o menos así, sin explorar, hasta la expedición Roncador-Xingú (o la Gran Marcha para Oeste, como es conocido popularmente) en el gobierno Vargas, bien entrado el siglo XX. “O grande sertão do Brasil Central, compreendido entre o rio Araguaia e seus afluentes da esquerda, a leste, o Tapajós com seus formadores a oeste, os chapadões mato-grossenses ao sul, e uma linha correspondente

aún hoy se habla de *sertão* para la región occidental, o cómo en la mente de las dispersas y aisladas ciudades amazónicas las regiones fronterizas de la Amazonía se vuelven *sertões*.

Por otro lado, en el pensamiento social brasileño, principalmente en la historiografía, el *sertão* es una categoría omnipresente desde el siglo XVI (categoría rescatada y revalorizada a finales del siglo XIX) para cualquier trabajo que tuviera como tema básico el de la nación brasileña. También se define como categoría cultural en la literatura ya sea popular o culta, desde la poesía o prosa romántica hasta la literatura realista, ocupando todos los espacios representativos artísticos y mentales como la pintura, el teatro, el cine, la música popular y culta, revistas, periódicos, radio, televisión, etc. “O sertão está em toda parte; o sertão está dentro da gente” (ROSA, 1965).

Por último, el *sertão* se constituye como una categoría espacial colonial que designaba territorios vastos, salvajes y desconocidos alejados de las ciudades que servían como referencia en la colonización portuguesa, pobre demográficamente, que le impedía asegurar con población todas esas tierras que “dominaban”. Tan generalizado fue en Brasil este término para designar los interiores alejados del litoral que hasta los viajeros europeos que comenzaron a llegar a finales del siglo XVIII, y que continuaron a lo largo del siguiente, la incorporaron a sus representaciones artísticas inspirados por los viajes a los interiores brasileños³⁴.

Por todo ello se entiende, por tanto, que el *sertão* es mucho más que un simple vocablo que define una región específica. Sino que, como bien dice SILVA R. (2006, p. 435), es sobre todo un campo simbólico, una región preñada de significados y relaciones estructuradas por un conjunto de categorías cognitivas, construyendo simbólicamente una unidad geográfica donde se produce una narrativa de formación histórica de Brasil. Siendo, por tanto, ese espacio donde se funda la nación y se construye la identidad nacional.

Es por ello que el *sertão*, como espacio simbólico, sobrevivió hasta bien entrado el siglo XX, siendo omnipresente, durante los grandes proyectos de colonización de la época militar.

aproximada ao paralelo 4 (L.S.), que corta aqueles rios na altura do seus grandes encachoeirados, com uma área de aproximadamente um milhão de quilômetros quadrados, até poucos anos era a região menos conhecida de todo o continente americano, talvez do mundo” (VILAS BÔAS, 1994, p. 41).

³⁴ Para ampliar información sobre estos viajes recomendamos la obra de Porto Alegre (1988), donde desarrolla todos los pintores europeos que visitaron el país con el boom de la literatura y la pintura de viajes durante el siglo XIX. Aquí una pequeña relación: Alemanes: Wied (1815-17), Ender (1817), Spix y Martius (1817-20), Rugendas (1821-25), Poeppig (1827-32), Planitz (1831-44), Adalberto da Prussia (1842), Burmeister (1850-52), Hagedorn (1952), Appun (1860-68), Keller-Leuzinger (1874) y W. Von den Steinen (1886); los franceses Debret (1816-31), Adrian Taunay (1816-1824), Florence (1825-29) e Biard (1858-60); los ingleses Koster (1789-1845), Mawe (1807-11), Chamberlain (1815-20), Graham (1821-23) y Bates (1848-59) y los italianos Raddil (1816-18), Osculati (1847-48) y Boggiani (1898).

Como ejemplo tenemos un álbum editado en 1922 por el *Ministério de Estado dos Negócios da Guerra* que comenta, en tono épico, las andanzas de Cândido Rondon en sus trabajos de exploración e ingeniería en los confines de las fronteras interiores brasileñas:

A linha telegraphica de Cuyabá a Santo-Antonio do Madeira, 1907: Depois de terminadas as linhas do Sul de Matto-Grosso, em 1906, foi Rondon commissionado pelo Governo do Exmo. Snr. Dr. Alfonso Penna, para rasgar o sertão desconhecido desde Cuiabá ao rio Madeira, contruindo uma linha telegraphica que cobrisse as nossas fronteiras de Noroeste [sic]. (LASMAR, 2011)

El *sertão* es algo inusual, tan propio de Brasil que sin él no podría entenderse en toda su magnitud. La necesidad de comprender qué es y qué rol tiene en la conformación de la frontera nace de ser, en el imaginario nacional brasileño, el lugar donde se encuentran el indio y lo pionero, lo militar. Este espacio representa, como dice Amado, espacios desconocidos, inaccesibles, aislados y peligrosos, esa frontera inestable aún por domesticar, por hacerla litoral. Son características que perfectamente podríamos extrapolar a lo que es el indio (que, como hemos comentado, es el representante simbólico colonizado o colonizable de los pueblos nativos de América), o sea, bárbaros, salvajes, herejes e infieles.

Otro componente importante –en este trabajo y en el campo de estudio– es el papel protagónico que los militares han tenido en la vida política de América Latina, y en esto Brasil no se distancia mucho del resto de la región. Algo que ha llevado a que la relación militar/indio se intensifique aún más si cabe. En el caso concreto brasileño, el estamento militar tuvo una relevancia y un peso clave a partir, sobre todo, de la instauración de la República (1889). La caída del Imperio Brasileño fue regulada por los militares, quienes, vistos desde entonces como un “poder moderador”, se convirtieron en un referente de importancia vital dentro de los conflictos y cambios en la historia del país. Desde entonces, se dirigían hacia ellos todas las miradas, especialmente cuando las coyunturas políticas cambiaban. Y, por ello, se erigieron poco a poco como árbitros o, incluso, como un actor independiente (muchos oficiales así actuaban) ante los grupos dominantes, eran vistos como un paso decisivo, el tenerlos a favor, para poder llegar al poder.

‘O que pensam os militares?’, ‘Como reagirão os militares?’ foram indagações freqüentes entre os principais atores da vida pública brasileira no curso do século passado. Interrogativas, aliás, quase sempre justificadas, tal a importância das Forças armadas em todas as grandes mudanças políticas e institucionais: incluindo-se aí, desde as revoltas tenentistas dos anos 1920, a Revolução de 30, a criação do Estado Novo em 1937, até o restabelecimento do regime republicano democrático e a adoção da Constituição de 1946,

ingressando-se então no período aqui relevante... [la dictadura civil-militar]. (ALENCAR, 2015, p. 121)³⁵

La exposición hecha hasta ahora sobre las características históricas y culturales de lo indio y lo militar nos lleva a la conclusión de que, por un lado, no fue extraña la toma directa del poder por los militares en el año 1964. Debido a su creciente protagonismo político, consideraban que “debían” tomar parte activa en la política nacional, para salvar Brasil y direccionar el país hacia un espectro claro del conflicto ideológico que fue la Guerra Fría. Y por otro, que, viendo la situación política y la relación histórica e ideológica entre militares e indios, la dictadura militar abriría un nuevo y, por sus características, intenso episodio de esta relación.

³⁵ Se recomienda la lectura de este artículo que, a pesar de hacerlo de forma superficial, resulta muy interesante para ver la evolución, hasta la dictadura brasileña, de la injerencia e influencia de los militares en la vida pública de Brasil: ALENCAR (2015).

CAPITULO 2

EL INDIO EN LA FRONTERA Y EL PODER DURANTE LA DICTADURA CIVIL-MILITAR

2.1 EL GOLPE DE 1964: PRINCIPIOS IDEOLÓGICOS Y DISCURSOS DE LEGITIMIDAD

El golpe civil/militar del 31 de marzo de 1964⁴¹ al gobierno de João Goulart se enmarca dentro de la lucha ideológica que se estableció en el mundo a partir de la Segunda Guerra Mundial, la llamada Guerra Fría. Conflicto que hizo que Estados Unidos⁴², de acuerdo a su proyecto geopolítico, ayudase a instaurar durante décadas dictaduras militares afines por toda la región latinoamericana. En Brasil en concreto, tuvo como objetivo instaurar un gobierno de corte autoritario que pretendía regenerar la democracia y la sociedad (a partir de los valores tradicionales de Brasil, o sea, la familia, el catolicismo, la dominación blanca, etc.) ante el peligro de los movimientos políticos de corte popular al que tanto miedo le tenían las élites (los comunistas principalmente, sobre todo tras lo sucedido en Cuba⁴³, comprometían el sueño de los poderosos y conservadores, lo que les llevaba a mirar con recelo este tipo de organización social). Objetivo evidente en la retórica “revolucionaria”, o contrarrevolucionaria, de los gobiernos posteriores al golpe. Como defiende Toledo (2004), 1964 significó un verdadero golpe contra la democracia brasileña, sus reformas sociales y políticas. En la revolución civil-militar primó la acción represiva contra la politización de la

⁴¹ Como nos señala Batista (2012, p. 112), el Golpe de Estado ha generado desde entonces un intenso debate historiográfico sobre el origen del mismo, siendo aceptado, general y actualmente, como un golpe “civil-militar”. Pues a pesar del peso de los militares en el golpe y el gobierno, la revolución (como fue llamada por sus ideólogos y simpatizantes) fue apoyada y organizada por grupos importantes de poder por todo el país, y aplaudida por amplios sectores de la población y los medios de comunicación. En este trabajo se va a usar el término dictadura o régimen militar indistintamente, ya que, a partir de la conquista de todas las estructuras del Estado por parte de los militares durante el gobierno de Costa e Silva (1967-1969), se consolidó lo que para muchos era un proceso transitorio en un verdadero régimen militar que duraría hasta el final de la dictadura.

⁴² Grosfoguel habla de la creación de países “vitrina” como estrategia de supremacía simbólica. Esto es, apoyar el desarrollo de los países que representaban la contraposición a la ideología enemiga, y convertirlos en ejemplos. “Otras vitrinas simbólicas en América Latina fueron Brasil durante los 60 (“el milagro brasileño”) y, más recientemente, México y Chile en los años 90 como vitrinas neoliberales de la pos-Guerra Fría. Comparado con otros países, todos estos países-vitrina recibieron una cantidad desproporcionada de ingresos en ayuda norteamericana, condiciones favorables para el desarrollo y flexibles para pagar sus deudas, tarifas, arreglos o acuerdos especiales para que sus mercancías puedan exportarse sin dificultad a los mercados metropolitanos, y en algunos casos hasta transferencias de nuevas tecnologías” (GROSFOGUEL, 2003, p. 156-157).

⁴³ El éxito de la revolución socialista en 1959, que estableció una cabeza de puente de dicha ideología en América, llevó el pánico a EE.UU. y las élites político-económicas de América Latina.

organización de los trabajadores y campesinos y, sobre todo, un estancamiento del amplio y rico debate ideológico y cultural en aquel Brasil de mediados del siglo XX:

Em síntese, as classes dominantes e suas elites ideológicas e repressivas, no pré-64, apenas enxergavam baderna, anarquia, subversão e comunicação do país diante de legítimas iniciativas dos operários, camponeses, estudantes, soldados e praças etc. Por vezes, expressas de forma altissonante e retórica, tais demandas, em sua substância, reivindicavam o alargamento da democracia política e a realização de reformas do capitalismo brasileiro. (p. 15)

Aunque en un principio la idea de los autores del golpe de Estado fue la de cortar y acabar con el gobierno de izquierdas de Jango para, posteriormente, volver a la normalidad democrática con gobiernos de derechas o afines a la línea tradicional (de las élites, o sea, una democracia controlable), la realidad fue que tras el gobierno del primer presidente militar (el mariscal Humberto de Alencar Castelo Branco), la conocida tradicionalmente como “*linha dura*”⁴⁴ del aparato militar se fue imponiendo con la militarización de todos los niveles del Estado, interesados en perpetuarse en el poder. La militarización de la administración pública fue desde arriba hacia abajo, es decir, la presidencia, los ministerios y directorios de las principales instituciones públicas fueron ocupadas por militares, imponiendo la lógica castrense en las mismas “não só porque eles passaram a ser dirigidos por generais ou coronéis, mas porque em sua política, nos seus métodos ou também no estilo decisório, refletiam-se o espírito e o comportamento militares” (BRIGAGÃO, 1985).⁴⁵ Se fueron

⁴⁴ Carlos Fico es uno de los historiadores que actualmente está más comprometido con la renovación historiográfica sobre la dictadura civil-militar en Brasil. Una de sus propuestas más interesantes es la de desmitificar la idea de que realmente existieron dos líneas (una “blanda” y otra “dura”) enfrentadas en el seno militar. Una representada por el mariscal Castelo Branco (que aparece casi como víctima del propio estamento militar) y la otra que toma poder durante la época más dura de la dictadura y que va perdiendo fuerza hasta la apertura democrática. Fico, en “Versões e controvérsias sobre 1964 e a ditadura militar” (2004), expone que, a pesar de Castelo Branco haber intentado frenar algunas cuestiones más agresivas que eran impuestas por parte de los elementos más radicales del aparato castrense (sin conseguirlo), fue quien “proibiu atividades políticas dos estudantes; decretou o AI-2; não logrou impedir que militares radicais conquistassem poder político; ajudou a redigir e assinou a Lei de Segurança Nacional que instituiu a noção de ‘guerra interna’; fechou o Congresso Nacional e decretou uma Lei de Imprensa restritiva”, aparte de ser connivente con la tortura generalizada desde el golpe de Estado. Estos intentos de Castelo Branco por frenar la radicalización de los que se llamaron “força autónoma” lo único que consiguieron fue que se fueran consolidando gracias a sus concesiones y silencios. En este sentido, Fico ve los cambios que vivió internamente la dictadura como una evolución lógica y bien orquestada, cuyo interés de permanecer en el tiempo había sido detalladamente preparada desde el principio de la “revolución”: “Essa evolução é essencial para bem caracterizar diversos outros episódios do período, pois informa que o projeto repressivo baseado numa “operação limpeza” violenta e longeva estava presente desde os primeiros momentos do golpe. Assim, o Ato Institucional nº 5 foi o amadurecimento de um processo que se iniciara muito antes, e não uma decorrência dos episódios de 1968, diferentemente da tese que sustenta a metáfora do ‘golpe dentro do golpe’, segundo a qual o AI-5 iniciou uma fase completamente distinta da anterior. Trata-se de reafirmar a importância, como projeto, do que se pode chamar de ‘utopia autoritária’, isto é, a crença de que seria possível eliminar quaisquer formas de dissenso (comunismo, ‘subversão’, ‘corrupção’) tendo em vista a inserção do Brasil no campo da ‘democracia ocidental e cristã’” (p. 33).

⁴⁵ Brigagão (1985) nos expone cronológicamente cómo fue sucediendo esta progresiva militarización del aparato estatal desde el propio golpe de Estado: “O primeiro momento aconteceu quando do próprio desfecho do golpe

consolidando las figuras del general-presidente, generales-ministros o coroneles directores/presidentes, etc., en el que ocuparon lugares estratégicos que favorecieron sus intereses en las políticas gubernamentales y el control de los recursos públicos. Esta estrategia alcanzó, por supuesto, a la política indigenista, viéndose dirigida la Fundação Nacional do Índio (Funai), desde su fundación (1967) hasta el fin de la dictadura, por cuatro militares (dos coroneles y dos generales), que fueron además los que sumaron más tiempo al cargo del órgano indigenista, con las presidencias más longevas. Esta relación entre la administración pública y los militares nos permite entrever el comienzo de una línea de actuación indigenista que tendrá en el horizonte los objetivos geopolíticos y estratégicos que la ideología militar quiso e impuso en Brasil durante 20 años de dictadura.

Teniendo en cuenta esto, resulta lógico pensar que este proceso histórico supuso un giro definitivo a las relaciones de los militares y el Estado, al estar durante este periodo unidos en una sola entidad, con los pueblos indígenas en su secular (des)encuentro interétnico. Y no solo por lo que ya se ha explicado en el capítulo anterior sobre el natural e inevitable antagonismo ontológico de ambas partes, sino también por el hecho de que los propios militares, al liderar el Estado brasileño tras el golpe, dieron un giro espectacular y definitivo a las pretensiones históricas de integración territorial de la nación.

Pero ¿cuáles eran los principios y objetivos ideológicos de los militares que gobernaron Brasil desde 1964 hasta 1985? Para responder a esta pregunta debemos comenzar haciendo referencia a uno de sus máximos ideólogos, protagonista del planeamiento y ejecución de la “Revolución” de 1964, así como de las políticas generadas a partir del mismo: Golbery do Couto e Silva⁴⁶. Fue un militar que se imbuyó del espíritu anticomunista estadounidense durante su servicio durante la Segunda Guerra Mundial y que aplicó con sus aportaciones teóricas en “Geopolítica do Brasil” (1983), su obra más destacada. En este libro evidencia la necesidad de crear estrategias volcadas al desarrollo y al control del territorio nacional para procurar la hegemonía brasileña en la región, con el interés de emular una especie de destino

militar de 64. É o controle da cúpula do Governo, a intervenção em alguns Estados, a montagem da máquina de controle do poder federal, simbolizada pela estruturação do Serviço Nacional de Informações e do Conselho de Segurança Nacional. Eram os dois pilares básicos da militarização. O segundo momento ocorreu com a instalação do Ato Institucional nº5 e com o início do chamado milagre econômico, período em que a ditadura militar assume em toda a sua extensão o caráter mais ostensivo e abusivo de seu poder [...]. No terceiro e último momento da militarização, há primordialmente a consolidação da aliança militar-civil na administração do Estado, quer nas decisões de âmbito político como nas de âmbito econômico e gerencial do Governo” (p. 12-13).

⁴⁶ Personaje controvertido (acabó sus días renegando del camino que había tomado la dictadura civil-militar), no se puede negar su fuerte influencia en el Brasil de la época, como nos muestra el famoso cineasta Glauber Rocha cuando dijo en 1974 que “O general Golbery é um gênio —o mais alto da raça, ao lado do professor Darcy Ribeiro” (VEJA, 26 de diciembre 1979).

manifiesto de clara influencia estadounidense. Para ello en su obra habla del miedo como motor del nacionalismo y del capitalismo, donde el egoísmo humano le lleva a la competición por el sustento, por tanto, la seguridad ocupa la centralidad de la cuestión “é o próprio de toda a vida na natureza, é o próprio do homem em meio da sociedade, é o próprio do Estado também nesse mundo que ainda o circunda” (SILVA; SCHILLINH, 1983, p. 403).

El camino hacia estos objetivos se manifestó a través de la Doutrina de Segurança Nacional (DSN), discurso que justificaba la represión y el control social para erradicar conflictos existentes o potenciales que pudieran poner en peligro el impulso modernizador y desarrollista que el país necesitaba y que los militares estimulaban. Por encima de todo estaba la Seguridad Nacional, noción bien explícita en el manual básico de la *Escola Superior de Guerra*, “é a garantia em grau variável, proporcionada à Nação, principalmente pelo Estado, por meio de ações políticas, psicossociais, militares, para a conquista e a manutenção dos Objetivos Nacionais Permanentes, a despeito dos antagonismos e pressões existentes ou potenciais” (ESCOLA SUPERIOR DE GUERRA, 1998, p. 206).

Esos objetivos nacionales permanentes eran la espina dorsal de la ideología militar como primera línea para proteger al país. Objetivos solo alcanzables con un desarrollo económico potente que permitiese obtener el poder hegemónico regional y se mantenía la autonomía en el concierto internacional. Esta seguridad nacional solo era posible gracias a la ya citada *Doutrina de Segurança Nacional*, también definida en el manual: “é o conjunto de conceitos básicos, princípios gerais, de valores, de normas e de métodos que permitem a sistematização dos estudos, a formulação e o desdobramento da Política de Segurança Nacional, visando garantir a conquista e a manutenção dos Objetivos Nacionais Permanentes e orientar as estratégias decorrentes” (ESCOLA SUPERIOR DE GUERRA, 1993, p. 207). Se evidencia entonces la unión de todos los intereses en una sola cuestión, la seguridad: “A Doutrina de Segurança Nacional é caracterizada pela ênfase no binômio segurança e desenvolvimento. Este tem por objetivo transformar o Brasil numa grande potência”. (HECK, 1996, p. 54) El lema nacional “*Ordem e progresso*” tomó más fuerza que nunca, pues la seguridad nacional y la defensa de la soberanía, a partir de 1964, se basaron en la reinterpretación de estos dos conceptos positivistas (COELHO, 1998, p. 14).

Puede parecer que esta metodología (perseguir los objetivos nacionales permanentes a base de una política e ideología autoritaria) contradice la idea que los militares tenían cuando dieron el golpe de Estado: restablecer la democracia. Pero la democracia que ellos realmente buscaban era aquella fácilmente controlable que no se saliera de los cauces moderados por el

propio estamento militar. Al mismo tiempo, como nos señala Miyamoto (1990), los militares tenían una forma peculiar de entender la democracia, al estilo de la *Realpolitik* de finales del siglo XIX, como un mecanismo que aseguraba y respetaba los intereses del Estado. Así, el círculo se cerraba (*Doutrina de Segurança/Democracia/Objetivos Nacionais Permanentes*), pues bajo esta perspectiva los militares estaban alcanzando definitivamente el objetivo legítimo por el cual habían sido creados:

Sob este prisma, o estamento militar defende, ardorosamente, os interesses do Estado, identificados como interesses nacionais, o que, por sua vez, levanta outra questão: o que é interesse nacional? Nas interpretações do meio castrense, sobre a dicotomia Estado/Sociedade, devem-se privilegiar os interesses do Estado, já que este sendo considerado eterno teria, além do mais, a capacidade de interpretar os anseios da sociedade, traduzindo as vontades desta última, e convertendo-as em projetos nacionais. (p. 50)

Pero esta forma de ver la política y la nación llevaba a que pocas veces coincidieran los intereses específicos de la sociedad con aquellos del Estado “eterno” de la *Realpolitik*, ya que estos últimos estaban ligados al deseo de los grupos hegemónicos (aristocracia, terratenientes y burguesía) que lo controlaban. Los grupos hegemónicos que auspiciaron la “revolución” civil-militar en Brasil lo conformaban aquellos que tradicionalmente habían tenido el poder y que vieron peligrar sus posiciones con los gobiernos que precedieron al golpe, principalmente con el de João Goulart. Rezende (2013) nos detalla sus orígenes:

[...] os militares que se encontravam no governo e desfrutavam de posições de mando e decisão e, também, aqueles que chefiavam órgãos e institutos (a ESG, por exemplo) que visavam criar condições no campo objetivo e subjetivo para solidificar o regime em vigor através do estabelecimento de determinados valores sociais; a tecnoburocracia civil que possuía em seu quadro tanto representantes diretos do grande capital (Mário H. Simonsen, Marcos V. Pratini de Moraes, etc.) quanto outros atores sociais que participavam dos mecanismos decisórios no interior do governo e/ou Estado; os representantes do grande capital que possuíam posições de poder (mesmo não ocupando cargos no governo ou no Estado) e que se utilizavam de diversos canais políticos para fazer prevalecer seus valores e interesses; e, por último, os representantes dos partidos políticos que expressavam de diversas formas os seus compromissos com os setores anteriormente citados, atuando no Congresso e em suas bases eleitorais, negociando em diversas instâncias do governo, etc.. (p. 8)

Para conseguir lo propuesto por los ideólogos militares, se necesitó de la creación de diferentes mecanismos de control de la sociedad que les permitiera mantener la seguridad interna del país, neutralizando cualquier tipo de coyuntura que se opusiera a la “revolución”. Un excelente ejemplo de esta metodología fue la creación del Serviço Nacional de Informações (SNI) en 1964 dentro del Ministerio del Interior, que, bajo el mandato de Emilio Garrastazu Médici, se convirtió en una verdadera red de espionaje que abarcó todo el país y

todas las capas de la sociedad: “A vitória definitiva da corrente [sector más radical del estamento militar], representada pela decretação do AI-5, fez com que a espionagem passasse a atuar a serviço dos setores mais radicais, divulgando as avaliações que justificavam a escalada e a manutenção da repressão” (REZENDE, 2013). El propio Golbery do Couto e Silva reconoció haber creado un monstruo cuando esta densa red de información se convirtió en un control represivo que rallaba la paranoia y que rastreaba todo tipo de información para las “operações de segurança”, o sea, “eufemismo que designava as prisões, interrogatórios, torturas e extermínios, praticados pelo “Sistema CODI-DOI”⁴⁷, pelos órgãos de informações dos ministérios militares (CIE, Cisa e Cenimar)⁴⁸ e pelos departamentos de ordem política e social estaduais” (FICO, 2004, p. 36-37)⁴⁹. Es relevante destacar que la Fundação Nacional do Índio (Funai) pertenecía al mismo ministerio, detalle importante para comprender la dimensión y el lugar que ocupaban las poblaciones indígenas dentro del espectro ideológico militar del momento.

Los militares que protagonizaron la “revolución” de 1964 se percibían a sí mismos como agentes garantes y guardianes de la civilización occidental cristiana que consideraban el alma de Brasil. En este contexto, se propusieron acelerar el proceso de ocupación y dominación deficitaria tradicional del territorio, que les permitiese llevar a cabo con éxito sus objetivos nacionales permanentes de seguridad y desarrollo. Esto llevó inevitablemente a una aceleración del contacto y choque con las poblaciones nativas que, unidas a esa imagen del *sertão* indómito y salvaje que se expandía “sin aprovechar”, ocupaban las tierras “vacías”. La ideología militar se asentaba en tradicionales presupuestos de humanización, civilización, integración y valorización del patrimonio económico y territorial de Brasil con la intención de alcanzar los objetivos sociales y políticos tan ansiados. Con este horizonte como telón de fondo, los militares creían que la sociedad entendería la necesidad de la represión y la vigilancia como un sacrificio para alcanzar objetivos más elevados (COELHO, 1998, p. 16-17). Y a pesar de que ellos creían ser los únicos actores que podían salvar a Brasil de la barbarie del comunismo⁵⁰ y el atraso, lo cierto fue que la dictadura militar introdujo al país en

⁴⁷ Destacamento de Operações de Informação - Centro de Operações de Defesa Interna. Era un órgano militar destinado a la lucha contra la subversión interna.

⁴⁸ La CIE era el Centro de Informações do Exército, la Cisa y Cenimar eran el mismo organismo pero vinculados al ejército del aire y a la marina respectivamente.

⁴⁹ Las estructuras estatales político-represivas se fueron agrupando en proyectos cada vez más centralizados y eficaces en Brasil a partir de la Segunda Guerra Mundial a causa del conflicto ideológico imperante. Para profundizar en el tema, recomendamos una interesante comparativa en COSTA (2015).

⁵⁰ Según la DSN, las Fuerzas Armadas de Brasil (FAB) debían garantizar el dominio completo del territorio nacional frente a un enemigo que, enmarcado en la confrontación Este-Oeste, se presentaba primordialmente

un episodio de capitalismo agresivo que supuso la aceleración no solo del ensanchamiento de la brecha de desigualdad clasista y racial, sino también del secular sacrificio indígena.

2.2 FRONTERA E INDIO: INSEGURIDAD Y CONFLICTO

El indio imaginado era el habitante por antonomasia del *sertão*, de esa frontera nebulosa, territorial y simbólica, alejada de los litorales o centros de poder. Los avances tecnológicos y el crecimiento demográfico habían permitido al Estado brasileño ir avanzando hacia esos territorios aún por normalizar. Pero incluso en la época que nos atañe (1964-1985), esos territorios “vacíos” eran abundantes y la frontera estaba muy presente en la forma que tenía la sociedad y la política brasileña de concebir la nación.

Las regiones habitadas por los pueblos indígenas, tras siglos de conflicto y relación interétnica con el Estado colonial y brasileño, habían ido confinándose hacia los lugares más alejados e inaccesibles, amparándose en las vastedades del interior tropical y su exuberante naturaleza. Dichas regiones fueron imaginadas por la dictadura como vacíos estratégicos que suponían un déficit interno de desarrollo, y por tanto, de seguridad⁵¹. Un *horror vacui* intenso y sofocante que veía el vacío de civilización como un abismo existencial por donde se podía desaparecer metafísicamente en el seno del salvajismo y la barbarie, un enemigo invisible que pretendía la degradación moral, espiritual y cultural continua contra los pioneros que intentaban desbravarla. Algo omnipresente en las frecuentes formulaciones simbólicas en las publicaciones castrenses.

É a ocupação permanente, definitiva, sem possibilidade de estagnação ou recuo... é ficar no “front” para sempre, numa guerra sem fim contra o vazio... criar comunidades, promover o desenvolvimento... EIS A MISSÃO VERDE-OLIVA. (MINISTÉRIO DA DEFESA, 1973)

Imaginado como una guerra infinita en el imaginario del ejército brasileño, de la civilización contra la barbarie, ellos eran el “*Exército – fator de segurança e integração*”. La frontera aún era una parte importante del Brasil imaginado, una mitología viva presente en la mirada de una población costera temerosa de un interior inmenso. Por eso la exaltación de la

como un enemigo interno que buscaba subvertir el orden establecido y dar en Brasil (en el escenario latinoamericano) la batalla correspondiente del conflicto ideológico internacional (REZENDE, 2001).

⁵¹ En la época de la dictadura, las grandes empresas de conquista se establecieron en la región Norte de Brasil, o sea, especialmente en la región natural conocida como Amazonía o Cuenca Amazónica. También, por su reciente incorporación (en los años 1940), el Centro-Oeste era un territorio plagado de vacíos y vivía bajo las lógicas de una frontera total. Aun así, en este trabajo se va a tratar todo el territorio nacional brasileño, pues a pesar de lo comentado (preponderancia del Norte y Centro-Oeste de Brasil), en casi todas las regiones de Brasil había conflicto fronterizo con estos vacíos habitados por indios, mostrando, una vez más, cómo la frontera y lo que representa ha tenido tanto poder en el imaginario brasileño.

labor de conquista y colonización del interior brasileño por parte de los pioneros y el ejército era necesaria, como este discurso del diputado (ARENA) de origen sirio por Acre, Jorge Kalume:

Os habitantes do *hinterland* brasileiro, principalmente os que integram a comunidade do centro e extremo oeste do país, compreendem com mais precisão a importância dessa obra patriótica. Os trabalhos executados por esses indômitos voluntários dos princípios de solidariedade humana fizeram sentir já o valor extraordinário dos seus sacrifícios e, embora desprovidos, muitas vezes, dos recursos técnicos de que necessitam, empreenderam e empreendem sublime aventura para salvar vidas e levar a localidades antes inteiramente desconhecidas o conforto da civilização. Nessa epopéia de lances heróicas é que é justiça destacar-se os nomes dos valorosos oficiais das nossas Forças Armadas, pioneiros dos céus pátrios e descobridores de rincões ignorados da própria nacionalidade. (CÂMARADOS DEPUTADOS, 14 de junho 1966, p. 3678)

Históricamente, en el Brasil colonial, la cultura dicotómica donde el *sertão* se establecía como un territorio poderosamente simbólico de peligros y barbárie, pero también de riqueza, fue dando paso a un poderoso símbolo en la imaginación de la naciente nacionalidad brasileña, que “*pensa a origem e a perenidade da brasilidade em termos de sua horizontalização pelas terras que temos*” (VIDAL, 1996, p. 96). O sea, históricamente, Brasil se piensa y se reconoce a partir de su tortuosa y dependiente relación con la frontera. La fuerza de esta mentalidad fronteriza en los países latinoamericanos, de la cual Brasil no puede escapar (sobre todo aquellos de proporciones geográficas más grandes y con grandes territorios alejados de los centros de poder), son clave para comprender los procesos políticos, sociales y económicos de los mismos⁵², como vemos en los relatos internos creados por los militares de la dictadura civil-militar.

Todos os dias, nos postos avançados da fronteira amazônica, tem lugar emocionante espetáculo de patriotismo. É quando militares, crianças, filhos de caboclos e de índios se reúnem em torno do mastro para a continência à Bandeira Nacional. Perdido na imensidão da selva, tendo como lema a defesa das fronteiras, trabalhando em condições difíceis de serem descritas, meses a fio, o homem só não se sente desprotegido em meio aos perigos que o cercam, porque tem sempre presente a imagem da Pátria. (MINISTÉRIO DA DEFESA, 1973)

A pesar de que el relato nacional brasileño emanaba de la narrativa fronteriza y se arropaba con sus representaciones, para el Estado militar de 1964 se interpretaba como un desafío esencial. Este espacio era visto como un vacío de desarrollo económico y social, lo

⁵² Es imposible tocar este tema y no citar a Sarmiento y su famoso libro *Civilización y Barbarie* (2011). El autor argentino expone en esta obra la dualidad enfrentada que justificaron las matanzas y ocupaciones de Argentina en la Conquista del Desierto y Chile en la Guerra de la Araucanía en la segunda mitad del siglo XIX. También esta ideología fue guía del destino manifiesto estadounidense en su conquista del Oeste. En Brasil llegará bastante tarde, condicionada dicha expansión por las limitaciones tecnológicas frente a las infinitas selvas.

que suponía un territorio no controlado o regulado, o solo en parte, por el poder. Esto explica la necesidad de expandir la integración económica nacional hacia estos lugares; pero la frontera representaba más que eso, era un vacío que causaba un pavor inusual y una preocupación clave al estamento militar por el caos que representaba y la inestabilidad que generaba.

Para comprender las lógicas de la frontera es esencial recurrir a la sociología y su estudio de las relaciones humanas, ya que sirven de portal por el que acceder a la frontera brasileña de la segunda mitad del siglo XX. Tradicionalmente, en la producción cultural de intelectuales y pensadores, la frontera ha sido vista por la filosofía y las aspiraciones humanistas como un lugar etéreo donde el hombre cívico, contaminado por los avatares de la cultura, puede encontrar al ser humano idílico (reproducido popularmente por la corriente barroca y romántica), su pureza y bondad, ambas características inherentes al hombre natural. Algo que, si se ve expuesto a la luz de realidad social, dista mucho de poseer tales características bucólicas.

El sociólogo José de Souza Martins trata la dinámica de la frontera en los años sesenta y setenta del siglo XX en Brasil en su obra *Fronreira: a degradação do outro nos confins do humano* (1997). Nos dibuja una frontera brutal, compleja y en la que la violencia tiene un papel protagónico. Para el sociólogo, es el lugar donde los “civilizados” practicaban la intolerancia, la ambición y la muerte, un espacio donde florecían los milenarismos al calor de la desesperación de los desposeídos y aculturados en búsqueda de redención, justicia y alegría. Del *outro lado*, desde su punto de vista, los indígenas concebían la frontera como el límite entre los diferentes grupos humanos y que estaba en continua redefinición, en un dinamismo virtual que no contemplaba la victoria total de ninguno de los grupos. Era violencia, disputa y conquista, permeabilidad, porosidad pero bien delineada donde se separaba la cultura de la naturaleza, el hombre del animal, quién era humano de quién no lo era, “é um dos poucos lugares na sociedade contemporânea onde ainda esta disputa tem visibilidade além da discussão teórica e filosófica” (MARTINS, 1997, p. 11-12).

La frontera, para Martins, era un lugar de constante conflicto social protagonizado por el encuentro con la alteridad⁵³: “É isso o que faz dela uma realidade singular”. O sea, un lugar

⁵³ La conflictividad en la frontera era extrema y alcanzaba todos los niveles de la vida política y social de los territorios, ya que el desencuentro no solo se desarrollaba entre indígenas y no indígenas, o entre los poderosos y quienes no lo son, sino también entre las diferentes facciones que detentaban el poder. La lejanía que otorgaba la frontera del control estatal generaba una lucha visceral por el control de las pocas instituciones presentes. Paradigmático es el caso que nos expone Pacheco de Oliveira Filho (1988, p. 66) en su trabajo como antropólogo

de encuentro y desencuentro, de descubrimiento del otro y donde se recrean los posicionamientos conflictivos que cada actor ocupa. En un principio, se distinguían en dos mitades, de un lado están los civilizados y de otro los indios; los que pertenecen al proyecto de la nación y se ven arropadas por ella, y los que estaban fuera de la misma y representan a la otredad que les proyecta el reflejo del abismo incivilizado. Pero al mismo tiempo, los actores se dispersaban entre sí, como, por ejemplo, con la conflictividad entre terratenientes (o *fazendeiros*) y campesinos pobres. Esta interacción multidireccional generaba infinidad de conflictos y relaciones de poder, influencias y alianzas, situación que solo mantenía fijo e inamovible la línea que dividía el nosotros del ellos. La riqueza social de este espacio era inmensa, riqueza fruto de lo que Martins llama “desencuentro de temporalidades históricas”, es decir, cada uno de los grupos que componían esa frontera al mismo tiempo pertenecían a un tiempo histórico diferente. Es por ello que la expansión horizontal por las tierras fronterizas ha sido escenario de una conflictividad naciente del encuentro (y desencuentro) de diferentes temporalidades históricas, y que tiene su punto de partida con Cristóbal Colón en su contacto con los indígenas de las Antillas. Para el sociólogo, la frontera solo deja de existir cuando el conflicto desaparece, esto es, cuando los tiempos históricos se funden en uno solo: “Quando a História passa a ser a nossa História, a História da nossa diversidade e pluralidade, e nós já não somos nós mesmos porque somos antropofagicamente nós e o outro que devoramos e nos devorou” (MARTINS, 1997, p. 151).

Como discurre Martins, estos tiempos históricos están caracterizados por diferentes niveles de desarrollo económico, de modos de vida, de mentalidades, donde arcaísmos en pensamiento y conducta coexisten con lo considerado actual. Estas temporalidades crean diferencias definitorias, sean individuales o grupales. Para el autor, la frontera nacida a partir de los impulsos expansionistas que nacieron con el golpe de Estado de 1964 es el mejor ejemplo. En esos frentes de expansión⁵⁴, el tiempo histórico de un campesino dedicado a la

en el Alto Rio Negro. Nos cuenta cómo, a principios del siglo XX, la región estaba repartida entre familias de terratenientes que, no conformes con el privilegio que suponía la explotación de sus inmensos territorios y de los pueblos indígenas que lo habitaban, pretendían controlar las instituciones para hacer total su poder. Relata cómo, en Fortaleza de Tabatinga en 1913, los perdedores de las elecciones municipales asaltaron a machetazos y escopetazos la sede municipal para imponer por la fuerza sus propios candidatos.

⁵⁴ Darcy Ribeiro (1982) popularizó por aquel entonces el concepto de frentes de expansión nacida a partir de este impulso, de pretensión definitiva, sobre los vastos *sertões* fronterizos del interior brasileño. Ribeiro distinguió tradicionalmente tres tipos de frentes. Cada frente tiene unas características propias que dependen del tipo de actividad al que están relacionados, esta situación les ha llevado a dar diferentes tipos de trato a los indígenas cuando el frente de expansión y los pueblos indígenas se encontraban, teniendo todos en común el perjuicio de los últimos. El primer frente es el extractivista: los individuos que conformaban este frente buscaban explotar algún tipo de recurso nativo animal, vegetal o mineral (los *garimpeiros*, los *seringueiros* o los buscadores de *castanha-do-pará*, por ejemplo). Desalojaban de las tierras donde encontraba ese recurso a los

agricultura de subsistencia era uno, como otro era el del pequeño propietario con excedentes comerciables y susceptibles a ser cuantificados por el capital. Tenía su propio tiempo histórico el empresario rural, y otro el indígena integrado pero no asimilado que vivía y se concebía en el límite entre el mundo del mito y el mundo de la historia. Como otro era el tiempo histórico del pistolero contratado por un patrón o gran propietario para matar indígenas y campesinos, el suyo era el tiempo del poder personal en el orden político patrimonial y no en el de una sociedad moderna, igualitaria y democrática que atribuía a la institución neutra de la justicia la decisión sobre los litigios entre sus miembros. Como poéticamente el autor expone, la bala del disparo de este pistolero no solo atraviesa el espacio entre él y su víctima, sino que atraviesa la distancia histórica entre sus mundos, que era lo que los separa, uniéndolos para siempre (MARTINS, 1997, p. 159). Todo este conjunto componía la complejidad de tiempos históricos que cohabitaban en la frontera y que la forjaban como un lugar en eterno estado de conflictos y (des)encuentros.

La frontera era entonces un territorio de inestabilidad donde podían gestarse todo tipo de violencias e insubordinaciones. La porosidad de este lugar y la tensión que generaba intrínsecamente lo constituían como un foco permanente de peligro, pues el vacío generaba barbarismos, que se encarnaba en la figura del indio como otredad total. La propia naturaleza del indio, ligada a la del *sertão*/frontera, generaba esa inestabilidad, esa peligrosidad que obsesionaba a los militares. Podríamos incluso ver que en el fondo de todo discurso subyacía un indio escondido entre las multitudes que protestaban, habitando los huecos entre las líneas de un texto subversivo, empuñando el arma de un guerrillero o generando raíces en la intelectualidad contestataria. Obsesión consciente o subconsciente visible en la documentación de la época (discursos políticos, informes institucionales, publicaciones

nativos, al mismo tiempo que los intentaban obligar a trabajar para ellos en régimen de esclavitud o semiesclavitud: las mujeres en el ámbito doméstico/sexual y los hombres como fuerza de trabajo. Al ser grupos pequeños, las diferentes comunidades indígenas podían intentar, con más o menos éxito, resistir. El segundo frente es el agrícola, caracterizado por la conquista de tierras para el cultivo de productos de diferente índole, siendo la caña de azúcar o el café los más representativos en la época (luego sustituidos por maíz, trigo, soja, etc.). Este frente no solo expulsaba a los nativos de sus tierras, sino que generalmente destruía el medio ambiente al que llegaban para dar espacio a los cultivos. Menos al comienzo de la colonización, cuando los portugueses obligaban a los indígenas a trabajar de forma masiva en las plantaciones y en menor medida en los siglos posteriores, generalmente este frente disponía de fuerza de trabajo suficiente (esclavos africanos primero, colonos y sin tierra después) para no necesitar de grandes cantidades población nativa. La única posibilidad que tenían los pueblos indígenas ante este frente es abandonar sus tierras u ofrecerse como trabajadores y adaptarse al nuevo estilo de vida. El tercer frente es el pastoril o ganadero, dedicado a la búsqueda incesante de nuevas tierras para el tipo de ganadería expansiva que se practicaba –y practica– en Brasil. Suele ser uno de los frentes más agresivos, ya que, al no necesitar de mano de obra (el ganado es vigilado por pocas personas), los indígenas normalmente son expulsados o masacrados (MELATTI, 1980, p. 83-86).

oficiales) que demuestran que el indio era una constante, por presencia o habitando los silencios, en los objetivos ideológicos del Estado y en los grupos de poder.

2.2.1 Conspiradores y guerrilleros

La seguridad era el eje central que sustentaba la legitimidad del régimen de democracia, paradójicamente autoritaria, impuesta por los militares. Los generales brasileños entendían el mundo en general, y Brasil en concreto, como un conflicto ideológico esencial y continuo que introducía al país en una guerra cotidiana. El poder militar, preparado para una lucha convencional, quiso de alguna forma encontrar las vías para llevar a este terreno esta violencia y poder hacer valer la necesidad de su tutela. Por ello, imaginaron los vacíos estratégicos que ocupaban la inmensa mayoría de la Amazonía y del Centro-Oeste (así como de otros lugares “vacíos”), sitios potencialmente peligrosos en los que una guerrilla comunista podía operar con cierta libertad y extender las ideas marxistas revolucionarias que tanto temían y que tanto éxito tenían en América Latina (incluido Brasil con la famosa *Guerrilha do Araguaia* entre 1972-1974)⁵⁵.

En estos lugares, el indio, representante salvaje/bárbaro de una naturaleza sin domesticar/aprovechar, pasó a formar parte de los grupos poblacionales que potencialmente podían apoyar o luchar a favor de sus antagonistas en el espectro ideológico. No pasaba desapercibido para los militares que la falta de civilización y buenas maneras en el indio les llevase a ser maravillados fácilmente por aquella ideología oriental que seducía a mentes débiles. El indio, a partir de esta interpretación surgida a raíz de la paranoia generada por la Guerra Fría, se actualizaba en su narrativa histórica, conquistando nuevas fronteras en su versión como amenaza a la estabilidad del buen desarrollo de la nación. Ajenos a aquellos procesos ideológicos y políticos, el indígena ocupaba una vez más una centralidad de oposición ontológica al “bienestar” general. Todo esto volvía recurrente a pesar de los grandes y famosos esfuerzos de Cândido Rondon⁵⁶ y su legado, de inventar un indio patriota a base de domesticar la historia, en el cual se mostraba a los pueblos indígenas como fieles artífices en la creación de Brasil como nación desde la misma llegada de los portugueses (GARFIELD, 2000, p. 23). El gobierno encontró la legitimidad y el respaldo necesario para poder interferir agresivamente en las comunidades y pacificar con presteza los grupos

⁵⁵ Consultar PORTELA; NETO, 2002.

⁵⁶ Militar, geógrafo, explorador y *sertanista* que será analizado en capítulos sucesivos.

*arredios*⁵⁷. Si una población indígena daba muestras de especial bravura o resistencia organizada, los miembros que la componían eran susceptibles de ser considerados sospechosos de dar y obtener ayuda guerrillera. Un buen ejemplo lo comentó, casi de pasada, el general Altinio Berthier, participante del conflicto con los Waimiri-Atroari en la década de los setenta, en una entrevista realizada por Valéria Ochoa: “Aqueles índios eram muito aguerridos. Até diziam que andavam insuflados por cubanos, estrangeiros”. (OCHOA, 2001)

Colocar al indio dentro de ese conflicto ideológico pudo ser fruto de un interés propagandístico del Estado militar para legitimarse y perpetuarse en el poder a partir de la exageración de una situación que era, cuanto menos, poco probable. Aun así, la paranoia generalizada de la época realmente representaba al indio como un segmento de la población sensible a la seducción por la ideología contraria⁵⁸. La verdad era que, en su imaginario más potente, la figura del enemigo interno que buscaba socavar las raíces más profundas de la sociedad brasileña (la familia, el cristianismo, la tradición, etc.) estaba muy presente, y en esa confusión de imágenes, a veces se mezclaban mestizajes extraños y ajenos. Este punto de presión generaba un miedo visceral y general en los cuadros de todos los niveles del estamento, no solo social, también militar. Un buen ejemplo es el discurso de Fritz Acevedo Manso, Jefe del Estado Mayor brasileño, dado en 1975, cuando ya pasaban más de diez años del éxito de la “revolución”:

Os incansáveis inimigos da democracia e da liberdade, aqueles que desperdiçaram suas vidas na triste luta pela implantação de uma sociedade marxista-leninista no Brasil, não podendo dividir e desagregar as Forças Armadas Brasileiras, para instalar aqui uma sucursal da empresa ideológica multinacional a que se escravizaram, vem dedicando todo engenho e solécia, pertinácia, sofismas e engodos ao propósito de tentar isolar as Forças Armadas e de fazer o povo, sobretudo a juventude, voltar-se contra elas. (O ESTADO DE SÃO PAULO, 17 de dic. 1975)

Los analistas militares eran muy conscientes de la situación secular que había vivido el indígena, que se perpetuaba agravado en la actualidad a partir de la potenciación que desde el Estado se había dado a la expansión de la explotación económica hacia los territorios aún en manos de pueblos indígenas. Egon Dionisio Heck⁵⁹ escribió en 1996 una buena disertación de maestría en la que analiza y discute el tema de las políticas indigenistas durante la dictadura civil-militar. En ella defiende (p. 47) que los pueblos indígenas, invadidos en sus territorios,

⁵⁷ Término usado generalmente en el lenguaje académico y oficial para designar a los grupos indígenas con los cuales no se han regularizado el contacto y, por tanto, sin “pacificar”.

⁵⁸ Para poder ampliar información sobre la paranoia anticomunista durante la dictadura civil-militar de 1964, se recomienda consultar la tesis de doctorado de SAMWAY, 2014.

⁵⁹ Activista indigenista y asesor del Conselho Indigenista Missionário, muy activo durante la dictadura militar.

eran víctimas de un proceso agresivo de desintegración social y cultural que potenciaba los conflictos internos y externos en las comunidades⁶⁰, algo que generaba, a su vez, más inseguridad.

El halo de sospecha que planeaba continuamente sobre los pueblos indígenas, y quienes los apoyaban, fue constante y duradero⁶¹. En documentos del Consejo de Seguridad Nacional se puede comprobar cómo eran investigados como sospechosos Organizaciones No Gubernamentales y misioneros del Conselho Indigenista Missionário (Cimi)⁶² por poseer tantos extranjeros entre sus filas y ser presencia continua en las *aldeias*. Las influencias extranjeras eran fuente de inseguridad, creaban posibles focos de subversión, que desestabilizaban las regiones habitadas por pueblos indígenas (CNV, 2014, p. 205). El propio Cimi era habitualmente investigado como un foco de comunismo de especial peligro, pero también eran considerados como tales, y por tanto, vigilados, investigadores y periodistas, inclusive a trabajadores de la Funai que apoyaron el libre derecho de reunión de los líderes indígenas. Todos ellos monitoreados, acosados y perseguidos por el orden militar⁶³.

Por ejemplo, en un documento del Ministério do Exercito del 22 de mayo de 1974, se presentó un análisis de un panfleto del Cimi tachándolo de comunista y subversivo, especialmente las figuras de Don Pedro Casaldáliga y de Don Tomás Balduino. También, un informe interno de la ASI-Funai (la sección de información del organismo indigenista) de 1975, clasificado como “secreto”, mostraba la preocupación del poder por los nuevos trabajadores del organismo: “As admissões sem a observância desse levantamento [biográfico] têm facilitado infiltrações de adeptos da ideologia comunista e/ou de elementos subversivos nos órgãos públicos. A fim de preservar os interesses da Segurança Nacional, não podemos negligenciar tais observações”.

⁶⁰ En Brasil se usa más el término *aldeia* que comunidades, común en este trabajo, ya sea en material citado o en el desarrollo del mismo texto.

⁶¹ Proyectos como el de *Calha Norte*, que, desarrollado a partir 1986, cuando ya había acabado oficialmente la dictadura militar, y que suponía un repunte de la política de seguridad militar proyectado hacia las fronteras internacionales y con especial incidencia en el problema indígena, demuestran cómo se perpetuaron en el tiempo. Este proyecto militar es ampliamente tratado en OLIVEIRA J.; OLIVEIRA FILHO (1990) o la tesis doctoral de BIGIO (2007), donde trabaja extensamente el proyecto *Calha Norte* y la remilitarización del indigenismo en la segunda mitad de la década de 1980.

⁶² Organismo misionero católico inspirado en la Teología de la Liberación nacido en 1972 y que tuvo una relevancia protagónica en la lucha indigenista. En el presente trabajo tiene dedicado un capítulo, donde se trata extensamente.

⁶³ Un informe interno de la ASI-Funai de 1975, clasificado como “secreto”, muestra la preocupación sobre nuevos trabajadores del organismo: “As admissões sem a observância desse levantamento [biográfico] têm facilitado infiltrações de adeptos da ideologia comunista e/ou de elementos subversivos nos órgãos públicos. A fim de preservar os interesses da Segurança Nacional, não podemos negligenciar tais observações”.

En esta línea se enmarca el fuerte debate y demarcación, a puerta cerrada, del Parque Yanomami, que se previó al final con 4 millones de hectáreas para los propios yanomamis (o sea, indígenas) y 6 millones de hectáreas de parque nacional bajo control del Estado. Los técnicos llegaron a la conclusión de que un parque indígena tan grande como el estado de Piauí (si se aceptase con los 10 millones de hectáreas solicitadas) se podría transformar en un estado independiente, comprometiendo la seguridad nacional. Reunidos, los preocupados militares y el SIN previeron la posibilidad de la emancipación de un territorio fronterizo con Venezuela, al calor de la cada vez más organizada y potente lucha indígena, cuyos líderes estaban acuñando por aquel entonces el concepto de *naciones indígenas*⁶⁴ (O GLOBO, 09 de abril 1981).

Tantos otros eventos, como la emancipación propuesta por el ministro del Interior Rangel Reis en 1978 y continuada por el presidente de la Funai, Nobre da Veiga en 1981, ambas con el objetivo de vender las tierras intocables de las comunidades; el miedo a las tierras indígenas en las franjas fronterizas con otros países; o las presiones para que toda discusión sobre tierras indígenas pasara por un Consejo Nacional de Seguridad en 1983, buscaban crear la imagen del indio como amenaza a la seguridad nacional, en la que se escondían los intereses y presiones de los diferentes grupos económicos y de poder, y su proyección sobre las tierras indígenas.

Esta situación convirtió al indio en uno de los objetivos principales de control, por miedo a su subversión espontánea o por influencia de las ideologías y fuerzas revolucionarias que operaban por todos los rincones de América Latina. Un exponente directo de esta situación fue la creación de la Guardia Rural Indígena (GRIN) en 1969 y la cárcel especial para indígenas de Crenaque⁶⁵. Esta prisión, junto con las labores policiales, muestra que la represión y el autoritarismo proyectado por el Estado militar brasileño sobre la nación se extendía a los pueblos indígenas, donde a veces experimentaban incluso un recrudecimiento. El mismo clima de terror que se había instaurado en los *Anos de Chumbo*⁶⁶ y que constreñía a la sociedad brasileña había sido usado contra los pueblos indígenas. En el II Tribunal Russell de 1974, que investigaba y juzgaba crímenes contra los derechos humanos, se hicieron

⁶⁴ El uso del término “naciones indígenas” en el discurso del movimiento indígena a partir de 1980 puso a la defensiva al Estado. Este, a través de la Funai, persiguió a los líderes y negoció con ellos para darles pequeñas cuotas de poder con la intención de dismantelar dicho movimiento desde dentro (RAMOS, 1991).

⁶⁵ Lugar que toma su nombre de los indígenas Krenak, por tener lugar en su espacio tradicional en el centro de Minas Gerais en el municipio de Governador Valadares.

⁶⁶ Nombre dado a la época de peor represión y autoritarismo durante la dictadura militar brasileña, que coincide en tiempo con la publicación del Acta Institucional nº 5 en 1968 y el fin del mandato del general Medici en 1973.

denuncias sobre la existencia de la cárcel y sus oscuros fines. El relato siguiente, rescatado por la Comisión Nacional de la Verdad, es especialmente ilustrativo al respecto:

Com relação aos índios, o clima é de terror. Contrariando seus Estatutos e atentando contra os direitos humanos, a Funai criou uma prisão para os índios em Crenaque, no município de Governador Valadares, Minas Gerais. Na gestão de Bandeira de Melo a prisão tem sido muito usada. Segundo palavras do sertanista Antonio Cotrim Soares, jamais contestadas pela Funai, Crenaque “é um campo de concentração” para onde são enviados os índios revoltados com o sistema explorador e opressivo da Funai. A prisão é dirigida por um oficial da PM de Minas Gerais, comandando um destacamento de seis soldados. Os índios presos são obrigados a um regime de trabalho forçado de oito horas diárias. São colocados em prisões celulares, isolados uns dos outros. E recebem espancamentos e torturas. Cotrim conta o caso do índio Oscar Guarani, de Mato Grosso, que ao entrar na prisão pesava 90 quilos e de lá saiu pesando 60, além de apresentar marcas de sevícias no corpo. (CNV, 2014, 238) ⁶⁷

Lo que era considerado por muchos un campo de concentración étnico supuso un centro de represión y control sobre los líderes y actores indígenas, sometiéndoles a un régimen autoritario que los enmarcaba dentro del paradigma del conflicto ideológico como presos políticos; pero al mismo tiempo los separaba del resto, evidenciando siempre su pertenencia a la otredad salvaje a la cual había que tratar como tal, en una lógica racista donde el indio seguía siendo visto como un ser en el límite de lo humano. Los ejemplos son muchos: “Meu avô foi preso no reformatório Krenak [...] Chegou a ser arrastado com o cavalo de um militar, amarrado pelos pés, porque tinha saído da aldeia”, cuenta Douglas, líder del pueblo Krenak, indignado al ver sistemáticamente a los pueblos indígenas ignorados en los reconocimientos a las víctimas de la represión de la dictadura. “Muitos, como eu, não tinham feito nada. Tomei uma pinga. Será que uma pinga pode deixar alguém preso quase um ano?”, dice otro de los testimonios, João Bugre, preso en 1970 por introducir *cachaça* en la comunidad. Cuenta cómo no podían ni hablar su propia lengua, pues “Você era repreendido, pois os guardas achavam que a gente estava falando deles” (Campos, 2013).

La misma fuente nos revela cómo se justificada por parte del poder en 1972 la existencia de tal prisión. En este sentido, Osires Teixeira pronunció un discurso negacionista en el Senado, en una de las pocas manifestaciones conocidas de agentes del Estado sobre el reformatorio, en el que afirmaba que los indígenas llevados allí podían disfrutar de las mieles de la civilización. Señalaba, además, que el maltrato era colateral y exagerado, y que los indios se beneficiaban de ciertas ventajas, ya que tras cumplir la pena volvían a sus

⁶⁷ El caso de Oscar Guaraní, relatado en el mismo documento, es otro caso paradigmático, ya que pasó tres años preso por querer hablar en persona con el presidente de la Funai.

comunidades con nuevos conocimientos, una nueva profesión que compartir que permitían mejorar la vida de la propia comunidad:

O Brasil tem sido vítima de ignóbeis explorações de sua política indigenista por órgão da imprensa no exterior, quando, na verdade, todos sabemos que o Brasil foi o único país do continente que, para a conquista de sua civilização, jamais dizimou tribos indígenas.

Esta iniciativa del Estado (bajo supervisión de la Funai) revela que la complejidad de la frontera se proyectó sobre la complejidad del propio tiempo histórico en el cual se desarrollaba la dictadura militar, multiplicando esa misma complejidad. Esto llevó a que fuera casi imposible encontrar soluciones efectivas a la situación de los pueblos indígenas. La contradicción era insalvable, se necesitaba encontrar remedios que no acelerasen el proceso de desaparición cultural y física de los pueblos indígenas en su integración inexorable a la sociedad nacional (en teoría la función de la Funai, labor que era constantemente vigilada por la opinión pública), pero al mismo tiempo esta solución debía responder a los rápidos ritmos impuestos por el voraz apetito de la economía global, al que los generales que gobernaban el Brasil de entonces querían mimar. Por eso, para los militares que regían el órgano indigenista parecía posible acelerar el proceso de “integração/assimilação, na medida em que o índio estiver sob controle e harmonizado com os padres da ordem (ou desordem) estabelecida”. (CNV, 2014) El encargado de la GRIN, Capitán Pinheiro, en unas declaraciones al *Jornal do Brasil* el 27 de agosto de 1972, muestra la necesidad de controlar al indio para poder seguir las líneas de la Doctrina de Seguridad Nacional:

o índio é fator de segurança nacional, pois, quando ele se revolta, cria desordem e subversão e, deste modo, depois de preso pela GRIN, é enviado a Crenaque (colônia penal indígena) para reeducar-se e ser um índio bom.

El indio ha sido siempre ese recipiente de fondo aparentemente infinito al que se le puede verter nuevos contenidos que le actualizan a las coyunturas y tiempos históricos según la necesidad de los centros de poder sin perder ese poso o estrato de antiguas construcciones imaginarias. Ver al indio como posible guerrillero o elemento subversivo es un buen ejemplo de ello. La selva, para los militares, estaba llena de peligros tan infinitos como la exuberancia de la misma: indios, guerrilleros e incluso indios-guerrilleros alimentaban las pesadillas de soldados y oficiales destacados en los *sertões* más apartados. Un miedo primordial inundaba el alma de los blancos cuando sentían la presencia indígena: “Basta gritar ‘Índio’ e todo mundo enlouquece. Os civilizados atiram. Voam de avião sobre a selva toda. Um brigadeiro é fotografado atrás de uma metralhadora” (GARFLIED, 2001, p. 97).

2.2.2 La (in)humanidad del indio

El indio, tradicionalmente, fue imaginado, tanto por el poder colonial como por los gobiernos de un Brasil independiente, como un elemento que proporcionaba inestabilidad a la consolidación de la integración económica (al “ocupar” y no “aprovechar” tierras), social (disputaba la consolidación étnico cultural nacional) y política (lidiar con el problema exigía un debate costoso y sin soluciones evidentes), especialmente durante la dictadura militar, cuando la cuestión indígena tomó una relevancia esencial en el debate público nacional. Durante este periodo, no solo los gobiernos militares (y por tanto la institución castrense en su conjunto) concebían al indio como objeto de una necesaria vigilancia y búsqueda desintegración progresiva, también lo era para la élite económica y política (local, regional, nacional e, incluso, internacional), para los empresarios rurales, pequeños y grandes, así como para los trabajadores y colonos de la frontera que competían por las tierras. Y aunque durante la historia de Brasil esta había sido la tónica habitual, durante los gobiernos militares, que se extendieron desde 1964 hasta 1985, se recrudeció al extremo con los impulsos a la expansión económica.

Como categoría colonial, el indio revivía mucha de sus características míticas originarias (hechas a partir de la interpretación epistemológica occidental y enriquecida por siglos de relación vertical de dominación) y estaba presente continuamente en la justificación de la seguridad y el desarrollo que inundaba la ideología militar. El indio, dejando de lado partes importantes de su conformación física y etno-cultural, se formó nutrido por un imaginario viejo que se veía rejuvenecido en la necesidad de los embates acelerados en esa conquista definitiva del Brasil.

Este indio antiguo actualizado se caracterizó por la violencia sistemática, cultural y física que recibía, y por la justificación de esa violencia a través de relatos que dibujaban las características monstruosas del indio, difuminadas por los colores de la lejanía, la selva, el *sertão*, la frontera y el límite de lo humano. Así, el indio representado e imaginado como carente de humanidad (o con una humanidad potencial, pero no desarrollada), objeto merecido de toda violencia, continuó presente con toda su crudeza en la frontera vivida durante la dictadura militar.

Ejemplo de ello es el relato del indígena guaraní Damásio Martínez (CTI, 2013). En su testimonio cuenta cómo su padre fue asesinado por matones enviados por capitalistas interesados en las tierras de los guaraníes en el actual municipio de Foz de Iguaçu en Paraná. Tras querer expulsar con amenazas y no conseguirlo, asesinaron a su líder, algo que

desestructuró al grupo, lo que llevó a la dispersión y la destribalización “uns foram para Mato Grosso, outros para Paraguai, outros para o centro”. Este hecho muestra la situación de desamparo que vivían los pueblos indígenas bajo un aparato estatal que no les contemplaba como ciudadanos/humanos, sino como indios. Era una situación de violencia permanente que demostraba que el sistema estaba diseñado como una maquinaria que generaba una presión infinita hacia ellos como otredad, en su obsesión con normalizar la realidad. Damásio fue a hablar con la policía para denunciar y declarar el asesinato de su padre, pero fue preso y encerrado en la cárcel. Allí le torturaron y acusaron, ante su perplejidad, de haber matado a su propio padre. Fue encerrado durante seis meses sin juicio ni cargos, tras los cuales fue dejado en libertad, comprobando tristemente que todo su grupo había ya dejado las tierras, y que las mismas eran explotadas, efectivamente, por los capitalistas interesados en ellas.

Los casos de Damásio o la prisión Crenaque nos muestran los diferentes niveles de violencia estructural a los que eran sometidos los pueblos indígenas. Dinámicas de expolio y exterminio que tenían como fondo la categorización del indio como un no-humano, y por tanto, llevarles al extremo de la violencia y la explotación. Recurriendo de nuevo a los trabajos de Martins (1997) sobre la frontera, el autor, en sus conversaciones con lo que él llama “civilizados” (entrecomillado por el autor), identifica en el discurso (con gentes de Goiás, Tocantins, Mato Grosso, Pará, Maranhão, Rondônia, Acre, Amazonas, etc.) esta dualidad de humano o no-humano escondido con eufemismos: con aquel puedes hablar porque es cristiano y con aquel no, porque es un indio, este lugar es frecuentado por hombres o por *caboclos*, etc. Esta pertenencia o no a la humanidad, a nosotros o a ellos, es un eje transversal que cruza el tiempo desde los primeros compases del Brasil colonial hasta hoy en día, “em que essas categorias demarcavam com mortal severidade, como ainda hoje, de certo modo, os limites étnicos dos pertencentes e dos não-pertencentes ao gênero humano” (MARTINS, 1997, p. 28).

“Matamos tudo, porque o índio é pior que bicho, pois tem as unhas venenosas” (STAUFFER, 1959, p. 87), así respondía un viejo *caboclo* al ser interrogado sobre si en las matanzas de indígenas también eran masacradas las mujeres y los niños, por Herbert Baldus (1899-1970), etnólogo alemán vinculado al Museo Paulista y uno de los primeros estudiosos del “choque cultural” en Brasil.

El ex obispo de São Felix do Araguaia, en Mato Grosso, Don Pedro Casaldáliga, cuando tomó posesión de su nuevo cargo eclesiástico, en 1971, escribió un libro explicando las

características geográficas y sociales de su nueva diócesis. Aparte de exponer los tradicionales conflictos sociales en Mato Grosso por el interés económico de los grandes terratenientes y su competición desigual con los pequeños propietarios locales o la explotación de los trabajadores sin tierra, expuso, curioso, cómo el indio estaba visto fuera de toda posibilidad de negociación. Tanto para unos como para otros, el indio no formaba parte del ser, no detentaba la humanidad necesaria para entrar dentro de la problemática social de la región. El indio solo podía continuar sobreviviendo escondido en parajes aún no codiciados por el capital. En las propias palabras de Casaldáliga: “O índio não é considerado gente pelo sertanejo. Ninguém confia em índio”, en sus quejas, los campesinos (llamado por el autor *sertanejo*) reclamaban el abandono al que eran sometidos por las autoridades, algo que solo estaba destinado a los indios, “o governo nos trata como carajá [...]” (CASALDÁLIGA, 1971, p. 7).

En este trato deshumanizador el indio se erige como un no humano, condición que nació de su racialización como ser inferior, y que proviene de una línea continua y transversal a través de todos los tiempos históricos de Brasil, desde el primer contacto hasta la dictadura. Pacheco de Oliveira Filho (1988), en su trabajo con los Ticunas amazónicos, relata cómo fueron tratados los indígenas durante el famoso Ciclo del Caucho (1879-1912), y su repunte durante la Segunda Guerra Mundial (1942-1945). El trato no se correspondía ya al de un animal preparado para ciertas labores, sino como el de una fuerza de trabajo desechable que nos recuerda a los peores años de la esclavitud africana e indígena, donde la preservación del esclavo no era, ni por asomo, una prioridad⁶⁸. Algo que encuentra su eco en las diferentes experiencias vividas por los pueblos indígenas, sobre todo en manos de terratenientes o de las propias autoridades indigenistas, durante la época de la dictadura y que se irán exponiendo a lo largo de este trabajo.

Ya en la misma dictadura, otro buen ejemplo fue el uso de pueblos indígenas como mano de obra esclava durante el conflicto de la ya mencionada *Guerrilha do Araguaia*.

⁶⁸ El antropólogo nos describe dos tipos de modalidades de trabajo en el *seringal* al que eran sometidos los indígenas y que sirve de perfecto ejemplo para ilustrar su naturaleza en lo límite de lo humano. El primero era el de la esclavitud directa sin ningún miramiento sobre la salud del individuo, siendo sustituido por otro individuo cuando resultaba inservible, debilitado por el trabajo, incapacitado por algún accidente, por las enfermedades en su contacto con los blancos o por la alimentación deficiente. Ciertos relatos hablan de la captura de grandes cantidades de Huitotos en la frontera con Colombia (huyendo a su mismo tiempo de los caucheros colombianos), siendo obligados a trabajar hasta la muerte. La otra modalidad de trabajo ya vino cuando la locura del caucho se relajó y la crisis en el mercado afectó a los grandes productores amazónicos. Al no poder pagar a los trabajadores blancos especializados, ya que los indígenas hasta entonces eran usados principalmente para la carga o descarga del material y las mujeres como servidoras domésticas o prostitutas, se creó la figura del *amansador de índios*, que, usando la violencia, el mestizaje a través de la violación, la intimidación, la degradación social a través de drogas y bebidas alcohólicas, “índios cachaçeiros gostam da pinga demais”, conseguía tener unos *seringueiros* “aceptables” (OLIVEIRA FILHO, 1988, 6, p. 9).

Durante este conflicto, la Força Armada Brasileira (FAB) ocupó aldeas indígenas (como los Suruí o los Aikewara), donde, con la excusa de interrogar y controlar, abusaron de las mujeres, saquearon sus despensas y usaron las chozas como cuarteles, obligando a los hombres a ser cazadores, guías y hasta escudos humanos.

Hoje, Api ainda não completou 60 anos, mas tem a saúde frágil, marcada pelo sofrimento e ainda aguarda a aposentadoria rural. Também “recrutado”, o indígena Marahy, hoje com mais de 80 anos, ficou surdo e tuberculoso crônico em consequência de rajadas de metralhadoras e explosões de bombas e das condições desumanas em que permaneceu na mata com os militares. Outros, como Tawé, ainda sofrem com a lembrança dos corpos enterrados e desenterrados pelos militares. (APUBLICA.ORG, 10 de dic. 2014)⁶⁹

El propio Martins nos expone otro caso interesante durante la colonización del sur de Brasil ocurrida a finales del siglo XIX y principios del XX, y que, unida al Ciclo del Caucho y la *Guerrilha do Araguaia*, crean un arco cronológico que pone en evidencia la continua representación deshumanizada del indio brasileiro. El sur de Brasil es una región que sufrió una reducción drástica de su población indígena a medida que el Estado iba proporcionando tierras y material a los colonos procedentes de Europa en su interés por “blanquear” el país⁷⁰. En este proceso hubo muchos fenómenos de destrucción y saqueo de tierras indígenas, considerados nadie por el Estado de aquel entonces (sin una política indigenista precisa) y sobre todo por los nuevos habitantes de la región. Entre los varios fenómenos, es interesante como ejemplo el del rapto y aculturación de niños indígenas por aquellos colonos europeos. Famosos son los casos de Wat, Maria Korikrã o Anita Brasileira, que, aculturados y criados desde pequeños en la sociedad occidental, nunca fueron aceptados del todo o consiguieron suprimir su marca indígena de origen, incluso cuando detentaban una cotidianidad que podría ser considerada normal en el seno de la sociedad brasileña. Por eso siempre se les obligó a mantener ciertas posiciones o funciones que les recordase continuamente su origen no-humano. El ejemplo de Martins muestra que, a pesar de la asimilación, nunca se traspasa del todo la línea de la otredad:

⁶⁹ Visitar también la web de la *Comissão Nacional da Verdade* que relata el tema: <http://www.cnv.gov.br/outros-destaques/483-cnv-recebe-relatorio-sobre-violacoes-de-direitos-dos-indios-aikewara-surui-do-para.html>, accedido el 11 de octubre 2015.

⁷⁰ La colonización del sur de Brasil por colonos europeos es un buen ejemplo del racismo estructural que operaba por aquel entonces. Durante los mismos años que Brasil abrió las puertas a oleadas de inmigrantes europeos, a los cuales atraía con la promesa de tierras y material para comenzar nuevos proyectos, era abolida la esclavitud, abandonando en la más absoluta miseria a toda la población afrodescendiente, condenándoles así a la pobreza y desamparo que arrastran hasta hoy en día. Los resultados son evidentes, las regiones colonizadas por europeos a finales del XIX y principios del XX hoy en día son las más ricas y prósperas del país, las regiones habitadas tradicionalmente por afrodescendientes (como es el Nordeste) son las más pobres y excluidas, objetivo de descalificaciones racistas y prejuiciosas.

A integração parcial e incompleta do índio à sociedade civilizada, em posições e funções que para os próprios civilizados seriam consideradas humilhantes e desumanas, constituía uma procedimento para assegurar que o índio não perdesse de fato as características físicas, sociais e culturais que pudessem mantê-lo na liminaridade testemunha de sua origem ‘não-humana’. (MARTINS, 1997, p. 56)

La proyección del indio en el límite de lo humano era una constante en el hilo conductor que da forma a la sociedad brasileña. La caracterización de ese límite, de esa frontera, también era utilizada a favor de intereses personales en la sombra y de forma sensacionalista explotada por la prensa. En este sentido da prueba el documental de ficción *O Segredo de Diacuí* de William Gerick, del año 1959, que muestra a la perfección el desencuentro interétnico de otredades, la propaganda/sensacionalismo alrededor del mismo y de cómo un indígena no puede pasar la línea racial impuesta por la lógica colonial. La película narra la unión de la india Kalapalo Diacuí y del *sertanista* Aires Câmara da Cunha en 1952. Imágenes de la mujer siendo preparada para su boda católica, el vestido de novia, la turbada entrada de la pareja en la iglesia rodeada por la multitud y la prensa. La pareja real fue apadrinada por Assis Chateaubriand, magnate de la prensa brasileña entre los años 30 y 60 del siglo pasado, no faltando, por tanto, noticias y atención sobre el caso de amor interétnico que, en la época, era prohibido por legislación. El matrimonio, de hecho, fue notorio y escandaloso, pero Diacuí volvió con su tribu sin el marido acosada por el rechazo de la sociedad civilizada y por la “saudade” de la vida tribal. Un cierto día, él decidió volver en avión, acompañado por William Gerick, y ambos, con “suerte”, encontraron Diacuí muerta tras el parto de su hija con Aires. La muerte de Diacuí cierra la narrativa dramática de Gerick, trayendo nuevamente la imagen de la indígena a las portadas de los periódicos y revistas.

Por la misma fecha (1951), una misión protestante llamada *The Association of Baptist for World Evangelism* se instaló en Santa Rita do Weil, en el Alto Solimões (Amazonas). Allí construyeron una iglesia y una escuela para la población local, algo que al poco atrajo también a la población indígena del lugar. Breve tiempo después de que la presencia indígena se tornara común, los misioneros animaron a la población nativa a construir su propia iglesia y su propia escuela, para hacerlas a su gusto. Según el trabajo de Roberto Cardoso de Oliveira, que documenta el caso, la propuesta escondía una realidad más triste, pues los blancos o civilizados no querían compartir el espacio con el cada vez más creciente número de indígenas tukuna: “O comportamento discriminatório e a proliferação de estereótipos antagônicos ao índio são simplesmente o resultado do desejo da população branca sem que eles, os índios, “saíam de seu lugar” (OLIVEIRA, 1996, p. 157).

Situaciones concretas de este contexto donde se le da un espacio al indio en la sociedad imperante para luego mostrar la crudeza de su naturaleza diferente salpican el devenir histórico de los pueblos indígenas seducidos o forzados por la integración. La GRIN, cuerpo policial indígena mencionada anteriormente, fue en teoría constituida como una fuerza de seguridad que vigilase y salvaguardase las fronteras entre territorios indígenas y tierras de nadie, siendo realmente una fuerza de dominación y represión del indio por el indio. Tal situación se evidencia cuando, en abril de 1970, Kuduene, un indígena carajá al mando del GRIN, cometió su primer error en sus labores como policía del Estado: arrestó a un campesino que llevaba a su casa una garrafa de “pinga”. “Índio não pode prender branco” (VEJA, 15 de abril 1970), le recriminaron sus superiores, también blancos, recordándole siempre que su autoridad era sobre el indio en representación de lo blanco, y que siempre estaría al otro lado, fuera de la humanidad que componía la comunidad nacional dominante.

Esta condición les llevaba a veces a ser vistos como enemigos de la nación, algo recurrente cada vez que había un debate político e intelectual intenso sobre la cuestión indígena. O sea, vistos como entidades a las que poder declarar, eventualmente, la guerra en términos convencionales. Al ver desde este sentido al indio, se le negaba simbólicamente la pertenencia a la sociedad nacional, a la ciudadanía, convirtiéndolo de nuevo en un nosotros contra ellos que bebe de la diferenciación del humano y el no-humano.

Un caso paradigmático de que aún, en la época de la dictadura, las Guerras Justas⁷¹ (o su versión contemporánea) estaban muy presentes es el de los indios Waimiri-Atroari. A este pueblo se le declaró la guerra durante la década de 1970⁷². El padre Egydio Schwade⁷³ nos relata su trabajo con los Waimiri-Atroari⁷⁴, con los que trabajó extensamente en la época

⁷¹ En la legislación portuguesa e imperial, cuando tribus y naciones indígenas se resistían a la aculturación o suponían una amenaza, era legal declararles la Guerra Justa. Esto suponía dar paso a una guerra total que tenía como objetivo eliminar y esclavizar dichas tribus o naciones. Como es de suponer, este mecanismo legal era usado intensa y arbitrariamente. “[...] tinha (cristianizar pueblos aliados) por objetivo justificar o projeto colonial como uma iniciativa de natureza ético-religiosa. [...] Idéias sobre paganismo, selvageria e barbarie, presentes no imaginário cristão medieval, orientaram o estabelecimento dessa legislação colonial tanto quanto os interesses comerciais da Coroa portuguesa” (OLIVEIRA; FREIRE, 2007, p. 35).

⁷² Visto como una guerra, el general Altino Berthier escribió un libro de memorias (1986) sobre la construcción de la BR-174 (Manaus-Boa Vista), donde el conflicto con los waimiris fue durísimo: “em meio àquela confusão, tive o privilégio de perceber, sentir e registrar os efeitos daquela blitzkrieg sobre um território desconhecido, enxotando um povo perplexo, que reagia violentamente ante a desestruturação de sua célula familiar e de seu universo telúrico” (p. 24).

⁷³ Misionero alineado a la ideología de la Teología de la Liberación y al Cimi.

⁷⁴ Los Kiña (como se autodenominan ellos) es un pueblo indígena que habitaba tradicionalmente el extenso territorio al norte de Manaus hasta bien entrado dentro de Roraima. Conocidos por su agresividad y resistencia a ser contactados y pacificados, forjaron su leyenda a partir del asesinato de dos oficiales estadounidenses y sus guías brasileños (a excepción de uno que consiguió escapar) por invadir sus territorios sin permiso el 05 de octubre de 1944 (SCHWADE, 1992, p. 369).

comentada. Este pueblo que tuvo que lidiar con empresas de extracción minera, la construcción de carreteras e hidroeléctricas en su territorio, algo que les convirtió en objetivos militares.

En aquella época, estos indígenas ya eran famosos por su resistencia. Nadie se conseguía explicar la naturaleza agresiva de los Waimiri-Atroari, que habían protagonizado ataques y asesinatos a agentes de la Funai y trabajadores de los caminos. Para el gobierno militar, la única explicación era la existencia de un núcleo guerrillero entre los indígenas que les estaban entrenando en tácticas de resistencia y sabotaje. Para los trabajadores y funcionarios que trabajan en la zona, la cuestión radicaba en la naturaleza agresiva de estos salvajes incivilizados. A partir de este brote paranoico, empezaron a aparecer testimonios de que habían sido vistos *gringos* y venezolanos (el elemento extranjero) y brasileños blancos (enemigo interior) entre los Waimiri-Atroari. Esta preocupación creciente llevó a armar a los trabajadores y a comenzar la llamada “*Operação Atroaris*”, con un amplio despliegue de fuerzas y difusión. Esta propaganda justificaba y al mismo tiempo cubría la masacre que estaba ocurriendo en territorio waimiri, en el que hubo un espeso silencio en torno a esta cuestión por parte del ejército y de la Funai, al mismo tiempo que muchas aldeas indígenas iban desapareciendo sin dejar rastro. Entre 1972 y 1975 desaparecieron más de 2.500 indígenas de una población de 3.000, mismo periodo en el cual la Perimetral Norte (BR-174) atravesaba como un cuchillo su territorio ancestral. Salieron a la luz noticias de indígenas electrocutados por vallas eléctricas, otros acribillados por ametralladoras de alto calibre, otros muertos por enfermedades intencionalmente transmitidas o sobredosis de vacunas. Hay incluso noticias de que, aprovechando la conmoción de las masacres de Padre Calleri (1968) y los funcionarios de la Funai del puesto Alalaú II (1974), la fuerza aérea brasileña, bombardearon aldeas indígenas (SHWADE, 1992, p. 380).

Documentos y testimonios recolectados por la Comisión Nacional de la Verdad (2014) muestran la actitud beligerante ante los Waimiri-Atroari. El brigadier Gentil Paes en 1974 (oficio nº 42-E2-CONF) declaraba: “Esse Cmdo. [comando], caso haja visitas dos índios, realiza pequenas demonstrações de força, mostrando aos mesmos os efeitos de uma rajada de metralhadora, de granadas defensivas e da destruição pelo uso de dinamite”. Son el enemigo ontológico de la modernidad que el Estado brasileño representaba, y que en esos momentos estaba controlado por el ejército. En esta praxis, se ve cómo el indio se constituye como un obstáculo al avance de la civilización y, por tanto, enemigo de la misma. El coronel Arruda, comandante del 6º Batallón de Ingeniera y Construcción, así lo hace ver en 1975:

A estrada é irreversível como é a integração da Amazônia ao país. A estrada é importante e terá que ser construída, custe o que custar. Não vamos mudar o seu traçado, que seria oneroso para o Batalhão apenas para pacificarmos primeiro os índios [...] Não vamos parar os trabalhos apenas para que a Funai complete a atração dos índios. (CNV, 2014, p. 228)

Mentalidad ampliamente compartida entre mandos y tropa, e incluso entre *sertanistas* de la Funai, como declara Sebastião Amâncio da Costa en 1974: “Irei com uma patrulha do Exército até a aldeia dos índios [...]. Despejaremos rajadas de metralhadoras nas árvores, explodiremos granadas e faremos muito barulho, sem ferir ninguém, até que se convençam de que nós temos mais força do que eles” (CNV, 2014, p. 228). Algo que, tristemente, también se refleja en los testimonios de los propios Waimiri-Atroari:

Kramna Mudî era uma aldeia Kiña que se localizava na margem oeste da BR-174, no baixo rio Alalaú [...]. No segundo semestre de 1974, Kramna Mudî acolhia o povo Kiña para sua festa tradicional. Já tinham chegado os visitantes do Camanaú e do Baixo Alalaú. O pessoal das aldeias do Norte ainda estava a caminho. A festa já estava começando com muita gente reunida. Pelo meio-dia, um ronco de avião ou helicóptero se aproximou. O pessoal saiu da maloca pra ver. A criançada estava toda no pátio para ver. O avião derramou um pó. Todos, menos um, foram atingidos e morreram [...] Os alunos da aldeia Yawará forneceram uma relação de 33 parentes mortos neste massacre. (CNV, 2014, p. 229)

Las *correrías* (expediciones punitivas y apresamiento) en la Amazonía y los cazadores de *bugres* (indígenas) profesionales habían pervivido hasta bien entrado el siglo XX, cuando el indigenismo oficial consiguió acabar con la mayoría de estas actividades. Pero la connivencia por omisión también formó parte de ese enfrentamiento con la otredad, como demuestra la tesis doctoral de la antropóloga Carmen Lucia da Silva (1998). En su trabajo, narra la triste historia de los Xetá de Paraná, que durante la década de 1960 fueron exterminados por el avance implacable de la colonización, la desforestación y la explotación de las tierras. Durante este proceso, murieron asesinados y desaparecidos por hambre, enfermedades, envenenamiento, secuestros e incendios de sus tierras y aldeas, en el que sobrevivieron el puñado de personas que fornecieron de información a la investigadora ¿Cómo se puede interpretar estos sucesos, matanzas y exterminios, si no es porque los indígenas, las personas físicas, pasan por el filtro de la otredad en lo límite de lo humano, vistos como indios? ¿Puede explicarse tanta muerte y desolación solo apelando a las correlaciones de fuerza, los intereses particulares o las relaciones concretas de poder? En el caso de la Alemania nazi, el holocausto judío fue perpetrado por las fuerzas del orden con el silencio culpable de una sociedad sumida en el terror y la propaganda agresiva, pero ¿y Brasil? Si toda la sociedad de Paraná era connivente, y por extensión, la sociedad brasileña,

¿no será que existían construcciones mentales que permitían ver como “natural” la extinción de pueblos enteros?

Estos mecanismos ocupan todos los resquicios en las relaciones interétnicas. El lenguaje es uno de los más importantes, ya que es el espacio donde la realidad toma valor simbólico, delimitando los horizontes, valores, subjetividades y pertenencias de los componentes de esa misma realidad. Por eso, no extraña el lenguaje (términos y referencias) de los funcionarios de la Funai sobre los pueblos indígenas a la hora de establecer estrategias para la “pacificación” y el contacto. Más aún cuando esas situaciones son de crisis o de gravedad relativa como era el comentado caso de los Waimiri-Atroari. Es en ese tipo de situaciones, el discurso de la hegemonía que inunda el subconsciente ahoga también la realidad por completo. Otro tipo de situación que también dio paso a la “cosificación” del indio dejando el plano humano para ser visto como paisaje en las conversaciones informales entre funcionarios de la Funai, era a la hora de la clasificarlos según el recurso codiciado en su tierra natal. Así, llamaban “cassiteritas” a los indígenas que señoreasen un territorio rico en este ansiado mineral (señalando el fatal destino que les aguardaba), o “bois” si sus tierras habían sido designadas (sin que los propios indígenas lo supieran) para ser explotadas por el negocio agropecuario (VEJA, 26 de mayo 1971).

El antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira llega a una conclusión parecida tras años de trabajar en la frontera (especialmente del Alto Solimões), al comprobar que, a pesar de la situación fronteriza y la heterogeneidad racial y de clase (unido en muchos casos en Brasil), la sociedad brasileña de estas regiones tiende a actuar de modo uniforme frente (o como Oliveira dice, contra) lo indio. Como bien señala el antropólogo, las diferencias, complejidades y contradicciones del sistema socioeconómico brasileño se ven reducidos al nosotros contra ellos cuando se enfrentan a una situación de inter-etnicidad: “Em outras palavras, as diferenças sociais (de classe) são neutralizadas diante das diferenças étnicas, expressas na distância cultural existente entre as populações indígenas e a sociedade nacional” (OLIVEIRA, 1996, p. 145). Frente a lo que Oliveira llama “sociedad de clases” se encontraba la estructura étnica, compuesta por las otredades que habitaban la frontera, y que, eventualmente, irían desapareciendo, dejando paso a la hegemonía de la primera cuando la frontera experimente su particular proceso de normalización.

Será entonces cuando lo indio haya desaparecido como tal, pasando a formar parte de la rémora racial que caracterizaba al *caboclo* (indígenas y mestizos de primera instancia destribalizados e inseridos deficiente e inacabadamente en el tejido socio-productivo de la

sociedad fronteriza) y que dio alas al discurso de superioridad del componente “blanco” regional. En estos *caboclos*, lo indio se mantenía bajo la piel del habitante amazónico justificando la superioridad racial de los considerados blancos; la estigmatización de la otredad perduraba, de este modo, más allá del desaparecimiento físico y cultural de lo indio.

[...] O branco ‘classe alta’ fundamenta sua objetivação do caboclo no prejuízo que este lhe acarreta no cumprimento das atividades de produção; o branco ‘classe baixa’, baseado nas mesmas evidências de baixa produtividade, estigmatiza o caboclo com termos similares, todos expressando a diferença essencial existente entre seringueiros de etnia diversa: ‘O caboclo trabalha mal porque ele é mais pra bicho do que pra gente’. E muitos alardeiam que seu trabalho vale o de dez caboclos. (OLIVEIRA, 1996, p. 146)

2.2.3 Antropófagos en los márgenes de las carreteras

El discurso que legitimaba o/y justificaba tales actos nacía de la concepción histórica del indio como monstruo, un ser que se encuentra en los límites externos de una humanidad escondida tras el salvajismo de su incivilidad. Un elemento importantísimo en Brasil que ilustra a la perfección esta línea de pensamiento es la sorprendente pervivencia de la imagen del indio como antropófago, representante del miedo primigenio del hombre por ser devorado física y metafísicamente por la otredad⁷⁵.

“Essa população vive hoje, um momento de séria apreensão, temendo um massacre dos temíveis índios chamados “Cinta Larga” (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 11 de marzo de 1965, p. 681). Un asustado diputado llamado Armando Leite pronunciaba este discurso sobre las complicaciones que vivía la aldea pionera de Vilha, localizada en Rondônia y habitada por trabajadores del *Departamento Nacional de Estradas e Rodagem* (DNER) en la carretera Brasília-Acre. Sus habitantes, asediados en 1965 por la otredad, vivían un cuadro que nos recuerda al hostigamiento sufrido por las pequeñas capitanías de Ilheus, Porto Seguro y Olinda por terribles indios caníbales que no atendían a razones:

Recentemente, cerca de 50 desses índios, bárbaros – e, no dizer de muitos, até antropófagos – invadiram residência desse funcionário e fizeram-no prisioneiro, juntamente com sua esposa. Não fora a intervenção da guarnição da FAB e tal vez não se pudesse dizer do destino dessa família. (Ibidem)

Los indígenas incendiaron la casa de un *seringueiro*, mataron a un criador de bueyes y se llevaron su ganado. El contexto es contado por el Señor diputado Armando Leite en el

⁷⁵ Una buena síntesis actualizada sobre el canibalismo (sobre todo bibliográfica) la encontramos en CALDERÓN, 2015.

Congreso Nacional⁷⁶ con verdadero terror, ante una situación desesperada donde la otredad salvaje recuerdo de una América pagana, sin dios, ni ley, ni rey⁷⁷ aún palpitaba expectante en los interiores recónditos de un Brasil aún por desbravar. La fantasía seguía siendo un elemento necesario en la conformación de ese indio monstruoso que daba forma nítida a su naturaleza inhumana. “Dizem que são grandes apreciadores de carne humana e comem-na assada com mel de abelhas” (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 11 de marzo de 1965, p. 681).

La antropofagia ha sido tradicionalmente uno de los pilares básicos de la demonización del Otro en Brasil. El miedo primigenio a ser devorado por bestias salvajes ha perdurado en la mentalidad colectiva europea a través de las historias y los episodios de canibalismo que resucitaban ese miedo, ayudándose en él para estigmatizar la otredad. La mitología grecolatina, raíz profunda de la sociedad occidental a la que pertenece Brasil, es abundante en estas referencias, teniendo como máximo exponente a Cronos devorando a sus hijos⁷⁸. Padgen (1988) dedica un extenso trabajo al interés europeo en el canibalismo, presentándolo como casi una obsesión. Los practicantes de la antropofagia cumplían un rol específico en la forma en que los europeos tenían de concebir el mundo, mucho antes incluso de la llegada a América. Desde la omnipresente cultura grecolatina hasta los misioneros cristianos que dibujaban una Europa septentrional pagana, el “apetito insaciable de carne humana” había servido para identificar una otredad lejana que vivía lejos incluso de las fronteras de los mapas.

El terror al canibalismo (que Marco Polo representó en su visión de los cinocéfalos de las islas de Andamán) encontró una realidad tangible en América: existían indios caníbales (la propia palabra caníbal fue un neologismo incorporado por Colón en su trato con los indígenas del Caribe) en las Américas⁷⁹. Muestra de ello es una descripción con mucho detalle de un festín antropófago, hecha por parte del Padre Manuel de Nóbrega en 1565:

⁷⁶ Discursos alarmantes como este son relativamente comunes en los debates políticos brasileños de la época sobre la cuestión indígena, conviviendo con aquel otro de defensa de lo indio. Un buen ejemplo es el discurso del Sr. Burlamaqui de Miranda (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 22 de oct. 1965, p. 8953), que nos lleva a tener una ensoñación reverberante de una retórica ya vieja que se movía entre las corrientes que discutían la naturaleza del indio y cómo proceder en consonancia.

⁷⁷ La falta de estos tres elementos (rey, ley y razón) están íntimamente ligada al reconocimiento de una sociedad civilizada. El recurso descriptivo sobre la falta de rey, ley y fe fue recurrente en las descripciones de los exploradores portugueses en Brasil, como el siguiente: “A lingua desde gentio toda pela Costa he, huma: carece de tres letas – scilicet, não se acha nella F, nem L, nem R, cousa digna de espanto, porque assi não têm Fé, nem Lei, nem Rei; e desta maneira vivem sem Justiça e desordenadamente” [sic] (CUNHA, 1990, p. 97).

⁷⁸ Para una interesante síntesis del canibalismo en la mitología grecolatina consultar a SANZ (2003).

⁷⁹ A pesar del título, el trabajo de Sandra Sáenz-López Pérez en realidad se centra casi exclusivamente en el tema de la representación de la antropofagia en las obras literarias y pictóricas de las primeras exploraciones de América, aun así, merece una lectura (PÉREZ, 2011).

Mas já sobre a tarde, estando já todos bem cheios de vinho vieram à casa aonde pousávamos e quiseram tirar logo o escravo a matar. Nós outros não tínhamos mais que dois índios que nos ajudassem, e querendo eu defendê-lo de palavra, dizendo que não o matassem, disse-me um dos dois: “Calai-vos vós outros, não vos matem os índios, que andam mui irados, que nós outros falaremos por ele o defenderemos”. E assim o fizeram deitando a todos fora de casa; mas tornaram logo outros muitos com eles feito um magote, e grande multidão de mulheres, que faziam tal trisca e barafunda que não havia quem se ouvisse [...] Finalmente o levaram fora e lhe quebraram a cabeça e junto com ele mataram outro seu contrário, os quais logo despedaçaram com grandíssimo regozijo, máxime das mulheres, as quais andavam cantando e bailando: umas lhes espetavam com paus agudos os membros cortados, outras untavam as mãos com a gordura deles e andavam untando as caras e bocas às outras, e tal havia que colhia o sangue com as mão e o lambia, espetáculo abominável, de maneira que tiveram uma boa carniçaria com que se fartar. (BITTENCURT, 1988, p. 44)

El canibalismo contribuía a la conformación inhumana de lo extraño, de la otredad. Servía para despojarlos de su humanidad, ya que un hombre que come a otro hombre no podía ser completamente humano, así pasaba a ser percibido con características bestiales que sirvieran de máscara a tal inhumanidad (en general con características zoomórficas, especialmente las de origen canina).

La antropofagia, siendo justos y como señala el propio Padgen (1988, p. 120), es un recurso común al etnocentrismo inherente al ser humano. Sus ejemplos nos sirven a nosotros: los Arauakos que describieron a los primeros Caribes (caníbales) a Colón estaban realmente insultándoles, los árabes pensaban que los sudaneses (que ocupaban la frontera sur del Nilo) tenían dientes, rabo y hocico canino y comían a los viajeros extranjeros, en la costa africana del Golfo de Guinea varios pueblos nativos creían que los portugueses secuestraban gente para comérsela, algo que se expandió posteriormente a todos los europeos y que tiene su eco aún hoy en día con la figura del *pishtaco* andino (extranjero que ronda los caminos para asaltar gente solitaria a quien extraer su grasa y comer en forma de chicharrones, ANSION, 1989).

Teniendo esto en mente, es divertido comprobar cómo este particular común al etnocentrismo humano (la de catalogar a la otredad amenazante como antropófaga) se transmitían de unas etnias a otras las historias y reputaciones sobre terceros. Así, existen relatos de cómo pueblos indígenas que consideraban a sus acérrimos enemigos caníbales con características bestiales describían las mismas a los europeos, que a su vez incorporaban a los enemigos de aquellos dentro del mismo grupo de otredad como indio. Indios que se referían a otros indios sin saber que ese otro pueblo, para la “visión” europea/occidental, sería catalogado como su igual (pero en un nivel diferente de salvajismo y barbarie, algo que se

explicará más adelante). Un ejemplo claro de cómo esta situación aún se vivía durante la época de la dictadura militar la encontramos durante la construcción de la Perimetral Norte, cuando los indígenas Tirios describieron a la Funai la existencia de otro pueblo temible y caníbal llamados Nereyó/Nereyana, en su lengua, murciélagos (el componente bestial)⁸⁰. Para la Funai, que no los conocían, estos indígenas (cuya existencia no había sido comprobada) ya eran caníbales y su característica bestial (murciélagos) estaba irremediabilmente unida a su nombre e identificación.

A Funai encara a possibilidade de encontrar pela frente, na área da Perimetral Norte e próximo ao Parque Nacional do Tumucumaque, ferozes índios caibais conhecidos por nereyó ou nereyana –ou ainda morcegos– sobre os quais pouco se sabe. Há apenas referências que deles fazem os índios tirios que os temem. (JORNAL DO BRASIL, 23 de marzo 1973)

La diferencia entre el etnocentrismo de cualquier grupo cultural y el europeo es su vocación universal. O sea, la importancia de revestir al indio de características antropófagas y lo que ello conllevaba servía para diseñar ese indio histórico en lo límite de lo humano, a quien era legítimo eliminar/esclavizar. Brasil, en este sentido, es el ejemplo ideal y principal, ya que fue el país tropical donde se generalizó la visión del indio antropófago. Lo prueban testimonios como el expuesto anteriormente por Nóbrega, a pesar de admitir que nunca presenció un ritual antropófago⁸¹; o el del alemán Hans Staden (STADEN, 2008), que vivió durante nueve meses con indígenas “caníbales” que le mantuvieron cautivo. Este último fue de tal relevancia, especialmente por el hecho de que traspasaba la frontera nacional, que Nelson Pereira dos Santos decidió trasladarlo a la gran pantalla con el título de *Como Era Gostoso o Meu Francês* (1971), donde intercambia a Staden por un marino francés que es devorado por los indígenas aliados de Francia al confundirlo con un temible portugués. La obra de Santos es expositiva a la hora de desarrollar el tema del canibalismo, pues el francés convive cierto tiempo con la tribu, recibe a una indígena como esposa, aprende la lengua y participa de las actividades de la tribu, de la caza y los rituales, hasta ser finalmente muerto y devorado. La intención pretendida por el director radica en jugar con la inversión de roles,

⁸⁰ La existencia de esta etnia nunca fue confirmado por las instituciones. Su uso en este trabajo se centra simplemente en mostrar la fuerza simbólica del indio monstruoso, antropófago y violento, en las mentalidades de las autoridades y sociedad brasileña.

⁸¹ La falta de presencia en los rituales antropófagos llevó a William Arens (1981) a creer, y querer demostrar, que era una invención y una bestialización del otro sin más, sin ningún tipo de base en la realidad. Esto le llevó a negar rotundamente la práctica del canibalismo. La actitud y visión de Arens fue pronto criticada, encontrando una buena respuesta en Mora (2008, p. 276): “Sin embargo, estas teorías que abogan por la no-existencia adolecen de un tratamiento negativo de la antropofagia en la que ellas mismas observan, efectivamente, un acto de inhumanidad. La negación de su realidad va acompañada de un juicio de valor de la práctica negada. Se trata de refutar su existencia basándose en que fue una invención cultural para ofrecer imágenes de alteridades cruentas, viles y salvajes, lo que supone aceptar que la práctica lo conlleva y por ello ha de ser demostrada su inexistencia antes que recolocada en su justo lugar”.

siendo el indígena quién tiene el control de la situación, mientras que el francés es tratado como un europeo genérico y supraétnico que, a pesar de convivir con la tribu (casándose y participando de sus actividades), es comido sin más como otredad ajena al grupo étnico que le acoge. Un hecho que genera una situación incómoda y que permite resucitar ese miedo primigenio a la desaparición total por una alteridad avasalladora.

Al tener como habitual la práctica de la antropofagia (junto con la sodomía o el bestialismo), el indio comenzaba a jugar con la dualidad de lo humano y lo no humano en el imaginario europeo. Al ser habitual tales prácticas, la primera reacción fue dudar del origen humano del indio, visión que el propio europeo intentó superar en infinidad de ocasiones, conformando la sólida base sobre la que se construyó la representación simbólica de los mismos. La segunda reacción fue la de catalogar al indio como un humano (en potencia) que desconocía incluso las leyes naturales que le impedían distinguir entre lo justo (la vida en policía, la ética y la moralidad) y lo injusto (comer a semejantes, o tener relaciones sexuales con animales o personas de su mismo sexo). Por tanto, la práctica del canibalismo sirvió, en este contexto, para bestializar al indio, quien en su estado salvaje vivía “en pecado” e ignorancia, y que por ello necesitaba de la civilización para poder alcanzar el grado de humanidad.

En el terreno identitario, el canibalismo amerindio permitía proyectar en el indígena una alteridad distante y ajena, una otredad extrañada a partir de concretas formas culturales. La censura que recaía sobre el canibalismo así como otras manifestaciones exageradas y repudiadas por los conquistadores, tales como el sacrificio humano o los ritos paganos, era lo suficientemente amplia como para permitir el auto-reconocimiento de la sociedad europea; una autoafirmación que aparecía en sus propias maneras y axiomas morales, al enfrentarlos a tales formas exógenas: el correcto y adecuado conducirse y comportarse. (MORA, 2008, p. 273-274)

El indio antropófago era solo una de las características que conforman ese indio imaginado que navegó por las olas del tiempo sobre las carabelas ibéricas desde sus orígenes europeos hasta instalarse en América. Aun así, como un elemento formador más en Brasil, esta característica de indio caníbal tomó una relevancia casi total a la hora de lidiar con la otredad. Mientras que para españoles⁸² y otros europeos los indios antropófagos en general se usaban para colocarlos en las fronteras peligrosas aún por explorar, para los portugueses el indio antropófago era un habitante real y presente del territorio que querían controlar. Este elemento era una constatación fehaciente de la naturaleza bestial del indio, cuya humanidad

⁸² Estos miedos parten de experiencias propias, mientras que para los portugueses era el miedo real al ser devorado que inundaba, empapaba y, por tanto, condicionaba su relación con la otredad americana, para los españoles fue el sacrificio humano.

en la teoría era discutida pero que en la práctica le convertía en objetivo merecedor de toda violencia.

El indio era ese no-humano habitante primordial de un Brasil que estaba luchando secularmente por integrar todo su territorio bajo la égida de la civilización. Por tanto, origen y fuente ya no solo de inseguridad, sino también de vergüenza, elemento también común cuando se estudia la documentación generada por la oficialidad de la época.

La importancia del indio bestializado, caracterizado como un no-humano, es de una relevancia total para poder comprender en toda su compleja profundidad el trato al que ha sido proyectado. Presente ampliamente en la mentalidad brasileña de la época, que incluso tuvo se reinterpretación artística en 1928 con Oswald de Andrade en el *Manifesto Antropófago*⁸³, que renació con inusitado poder tras la desaparición del famoso explorador inglés Percy Fawcett en 1925, ya que una de las más populares explicaciones para tal desaparición fue su fin en un caldero como guiso para indios caníbales⁸⁴.

Era elemento común en los propios boletines internos de la Funai, que calificaba a grupos indígenas dentro de un baremo antropófago para calibrar la dificultad de un contacto o pacificación, así como para loar la bravura y valentía de los *sertanistas* y funcionarios del organismo indigenista (cuando la mayoría de las veces el ser o no antropófago dependía de rumores, historias y relatos de habitantes de la frontera u otros grupos indígenas, como hemos visto). El presidente de la Funai, Bandeira de Melo, durante la construcción de la Perimetral Norte en 1973, pedía a los trabajadores que prestaran especial atención y que no se alejaran nunca del grupo, debido a la presencia “documentada” de indios antropófagos en la región (O ESTADO DE SÃO PAULO, 14 de agosto 1973).

Existía la distinción real entre indios antropófagos y aquellos que no lo eran, como una especie de línea que alejaba o acercaba a la humanidad a aquella otredad insondable de los vastos interiores. Y es a partir de este factor (muy contaminante) que se establecían los parámetros del contacto.

La presencia era generalizada en la prensa brasileña y respondía a esa necesidad de reconocer al indio como parte de un relato histórico continuado. Al mismo tiempo, se era

⁸³ Para ampliar información sobre el tema recomiendo el siguiente artículo: DUBIN, Mariano. El indio, la antropofagia y el Manifiesto Antropófago de Oswald de Andrade. *Espéculo: Revista de Estudios Literarios*, 2010, n° 44, p. 10.

⁸⁴ Otra popular explicación es su entronización como dios local por una tribu indígena, viviendo el resto de sus días desmemoriado y adorado en una idílica existencia. Esta explicación para el fin de Fawcett y su expedición, puede ser el origen del recurrido y manido mito contemporáneo de divinización de exploradores y aventureros perdidos que tanto pueblan el imaginario popular occidental (GRANN, 2010).

consciente de esta realidad exagerada y malentendida del indio que podía llevar a pánicos y odios innecesarios, como lo demuestra la carta que envió el Teniente Coronel Moacyr Ribeiro Coelho, en calidad de director del SPI, al periódico *O Cruzeiro* en 1962. En ella pedía que, por favor, no se publicara un artículo sobre canibalismo y necrofagia sobre los Pacaás Novos; ya que de hacerse, a pesar de ser de interés, podría dar una mala imagen de los indios de Brasil tanto en la opinión pública nacional como en la internacional (SPI, enero 1962, p. 11).

Por la misma época, en el *Boletim Interno* del SPI circulaba un artículo escrito en el periódico *Correio da Manhã* con la esperanza de desterrar falsos mitos, llamado “Antropofagia telegráfica”, donde se criticaba y ridiculizaba ese miedo irracional hacia la otredad⁸⁵:

Mais uma vez, fontes irresponsáveis que temos denunciado repetidamente mandaram aos jornais um telegrama sobre terríveis índios antropófagos que teriam comido brancos como quem come um quitute. Desta vez foi a Asapress que telegrafou de Porto Velho, ‘urgente’, comunicando que índio Paca Nova, Nhambiquaras e Suruís tinham atacado candango da rodovia Acre-Brasília e acrescentou: “muitos deles estariam praticando a antropofagia.

Esses comunicados nunca têm sequência. Nunca se sabe que branco foi devorado, com que molho de tucupi ou malagueta. Sai a notícia, pasmam os leitores e fica tudo por isso mesmo. (SPI, abril 1960, p. 33)

Al que tampoco escaparon los Waimiri-Atroari en sus primeros contactos: “Os Atroaris-Waimiris ganharam fama de índios ferozes e até mesmo de canibais quando, em novembro de 1968, trucidaram a expedição de 7 homens e uma mulher, chefiada pelo padre João Calleri” (O ESTADO DE SÃO PAULO, 1 de febrero 1973). Años más tarde, el mismo periódico escribiría: “Os uaimiri-atroari nem parecem mais aqueles índios que ganharam fama de ferozes e até mesmo de canibais [...]. Seu maior desejo, agora, parece ser o de estabelecer convivência com os civilizados, a quem já confiam suas mulheres e crianças, tanto que construíram algumas malocas a pouco mais de 600 metros da estrada” (O ESTADO DE SÃO PAULO, 29 de abril 1981). Cambio de actitud criticado ya en la época por los sectores indigenistas críticos, como este reportaje publicado en la prensa de la época:

[...] A Funai, que sempre insistiu em incentivar e apresentar a distorcida imagem dos Waimiri e Atroari como ‘ferozes e canibais’, imagem conscientemente construída pelos governos com seus interesses econômicos para justificar a invasão de suas terras e a tão comum guerra de extermínio, astuciosamente começa a mudar esse panorama. Conforme publicação na imprensa de Manaus, o órgão tutor dos povos indígenas afirma que os Waimiri e Atroari são considerados ‘pacíficos e dóceis’. Diante de tal afirmação, a Funai, entro do emaranhado de suas contradições, confirma

⁸⁵ Para leer un trabajo sobre el canibalismo funerario de los Pacaás Nova, se recomienda: VILAÇA (1990).

para si a ferocidade e canibalismo injustamente jogado sobre os Waimiri e Atoari, pois sendo ‘pacíficos e dóceis’ (o que só agora está sendo divulgado), como o inconseqüente órgão justificará o comportamento de seu staff responsável, desde 68, pela invasão do território desses indígenas? (FOLHETIM, 28 de febrero 1981)

El indio antropófago era solo lo visible, un iceberg que escondía un fondo abisal de lo que era este ser interpretado desde la “sociedad nacional”, pues todos esos elementos estaban bien presentes en el lenguaje de la prensa de la época, como muestra su perenne presencia. En sus publicaciones buscaban el morbo de destacar continuamente esos mismos elementos formadores del indio, así el canibalismo ocupaba el titular “Índios que mataram branco podem ser canibais” (A NOTICIA, 19 de sept. 1984), a pesar de reconocer en el texto que la Funai lo negaba; o la violencia o peligrosidad amenazante de un grupo indígena sin civilizar, como hace el periódico *O Estado de São Paulo* (19 de sept. 1973) cuando habla de la pacificación de los botocudos⁸⁶. En el lenguaje y el discurso de la prensa se puede ver la intención de encontrar la forma (por supuesto, en un intento por sensacionalizar la cuestión y así hacerla más “comercial” y llamativa) de destacar el morbo de la falta de civilización: “viven en la edad de piedra”, y por tanto, inestabilidad, algo íntimamente relacionado con la violencia y la inseguridad: “son aún más violentos que...”. Exponiendo, en el fondo, un discurso del miedo que destacaba la falta de control, por supuesto a causa de la falta de desarrollo, civilización y normalización.

2.3 LA INTEGRACIÓN ECONÓMICA COMO DESARROLLISMO VORAZ

El pensamiento militar estaba basado en un binomio inspirado en el lema de Brasil, el conocido *Ordem e Progresso*, que juntos representaban los objetivos permanentes del Estado militar: seguridad y desarrollo. Pero a pesar de tener una maquinaria represiva que seguía literalmente dicha idea mediante la intervención en todos los aspectos de la sociedad brasileña con el fin de controlar los posibles focos subversivos, lo cierto es que incluso los militares eran conscientes de que con la estrategia del miedo no se conseguía controlar *de facto* todo el país.

En el planteamiento geopolítico y estratégico de los grupos de poder durante la dictadura, se veía con preocupación los extensos vacíos que agujereaban los mapas de Brasil y

⁸⁶ Tradicionalmente los botocudos han estado relacionados con grupos indígenas que vivían en las fronteras entre los actuales estados de Espírito Santo, Minas Gerais y Bahía. Grupos que terminaron confinados en los alrededores del Rio Doce. El nombre proviene del uso que hacían de dilatarse los labios y orejas con discos de cerámica, al provenir tal nombre de este aspecto estético, otros grupos por todo Brasil también fueron llamados así.

que generaban un déficit interno que ahondaba las diferencias entre regiones, sobre todo demográficas y económicas. Brasil, dada su magnitud continental, ha adolecido históricamente de falta de potencia poblacional para ocupar todo el territorio reclamado. A pesar de los grandes esfuerzos que el Estado tropical había hecho desde antiguo (los célebres ciclos económicos como el del caucho o el café, el apoyo a la expansión agropecuaria, la Gran Marcha para Oeste, las expediciones de inspiración rondoniana para conectar el país con telecomunicaciones o la construcción de Brasilia entre otros), no sorprende cuando a la llegada al poder de los militares aún había enormes tierras por explotar y ocupar.

Para la geopolítica, desarrollar es controlar, es hacer valer tu territorio como propiedad nacional. Asentar poblaciones es un control efectivo de la tierra y sus recursos, es la única forma de mantener cohesionado un territorio. Es colonizar para desarrollar, ocupar, generar sentimiento nacional y así poder estabilizar la frontera.

La dictadura militar significó, por un lado, una continuación de las políticas desarrolladas por el Estado brasileño hasta aquel momento, algo que implicaba la expansión hacia la frontera; pero, por otro lado, también supuso un punto de inflexión en la metodología y determinación política, especialmente en la región amazónica. Dicho territorio fue propuesto por los militares como el objetivo final para integrar económica y socialmente el país. Si bien el propio Estado había desplegado tradicionalmente hasta aquel entonces una política que preconizaba el avance civilizatorio sobre los pueblos primitivos y salvajes que poblaban estas tierras (por ejemplo, desarrollando un organismo oficial para ello como fue el SPI con todo su bagaje teórico indigenista donde se alternó entre la ocupación vía exterminio y la política de tutelaje hacia las sociedades indígenas), su acción de desarrollo de grandes proyectos estatales no había influenciado demasiado la frontera hasta aquella fecha, concentrándose más bien en las regiones tradicionalmente importantes en la economía y la política del país. En los años anteriores, durante los gobiernos de Juscelino Kubitschek y su sucesor João Goulart, se había avanzado en el desarrollo de la región central del país mediante, entre otras cosas, la edificación de la nueva capital federal, Brasilia, una continuación de la conquista del interior iniciada por el *neobandeirismo* de Getulio Vargas. Pero en general, a la llegada de los militares al poder, el Centro-Oeste y sobre todo la Amazonía, se erigían todavía como inmensas áreas vacías y desaprovechadas del país.

La cuestión *bandeirante*⁸⁷, en este caso, nos sirve como elemento mítico para comprender el espacio (*sertão*/litoral) y la relación entre el Estado, el desarrollo y la población del litoral con los indígenas⁸⁸. En el imaginario brasileño contemporáneo (a partir de la hegemonía política y económica paulista en el siglo XX) se tomó el *bandeirismo* como punto de partida de la *brasilidade*, aunque en su origen fue representante de la extensión del dominio territorial de la colonia, entró en el universo mitológico principalmente como la gestación de la nación brasileña. Esta movilidad de las expediciones paulistas fijó las bases territoriales, el desarrollo histórico y la evolución social más allá del propio tiempo de las *bandeiras* ya que estas partían del litoral hacia el interior, la tierra conquistable (VIDAL, 1996, p. 97-98). Según esta visión, las *bandeiras* crearon un Brasil grande pero desigual, un país enorme para una nación incompleta, y estableció las bases de la relación con las poblaciones nativas, la lógica de la conquista y la violencia como justificación del enriquecimiento rápido⁸⁹, el desarrollo económico y la apropiación cultural.

El *neobandeirismo* era una fuerza ideológica muy presente en los tiempos de Vargas, ya que su ideólogo principal, Ricardo Cassiano, instrumentalizó un itinerario mítico que presentaba un proceso de continuidad que iba desde las *bandeiras* paulistas al régimen al que le debía lealtad y para el cual está elaborando tan minuciosa ideología, el *Estado Novo* de Vargas (1937-1945). La *bandeira* era el origen del nuevo régimen político, era la base de la nacionalidad contemporánea pues, como el *Estado Novo*, creó una “comunidade imune a diferenciações sociais”. Los paralelismos para Cassiano eran claros: por un lado las *bandeiras*, así como el Estado Novo, poseían jefes que conducían de manera firme, en este caso Getulio

⁸⁷ Aunque pueda parecer baladí y fuera de contexto, la forma en la que el *bandeirismo*, como construcción mítica, veía e interpretaba Brasil resulta de interés para comprender en su dimensión simbólica lo que significa el territorio, los pueblos indígenas y el desarrollo para la sociedad y el Estado brasileño incluso hasta épocas tan recientes como la dictadura civil-militar.

⁸⁸ Originarios de São Paulo de Piratininga, los *bandeirantes* fueron habitantes de la frontera cuya lejanía del litoral los mantenía como puerta de los *sertões*, al mismo tiempo que vivía una conveniente posición de cercanía a la misma costa. Fueron capaces de medrar en la frontera de lo civilizado con las *bandeiras* de captura de indios o las de búsqueda de oro, plata y esmeraldas en los que protagonizaron expediciones con verdaderos ejércitos de aventureros, esclavos y mercenarios de todo tipo, con los cuales batieron las tierras del Brasil Central, del extenso *sertão* Nordeste e incluso navegaron los poderosos ríos amazónicos. Es la figura mítica que, junto al indio, más ha sido reivindicada como “verdadero” y “original” brasileño por la ideología nacionalista brasileña: “A mistura com o sangue indígena, a luta com o deserto, a fascinação das aventuras haviam começado a caldear o caráter paulista na têmpera de uma raça nova, a cujas audácias bravias deve o Brasil metade, talvez, dessa corporatura gigantesca, em que se compraz o nosso desvanecimento” (BARBOSA, 1910, p. 6).

⁸⁹ El *bandeirante* representaba el enriquecimiento rápido, verdadero *leitmotiv* de la sociedad brasileña, visible en toda la historia de la región. El enriquecerse rápido sin importar el esfuerzo necesario o las consecuencias de ello es, según Moog, el motivo nuclear del tremendo interés que causa el *bandeirante*: “O ideal de conquista e de riqueza rápida, como ser subterrâneo e invisível, não estará menos presente na vida nacional” (MOOG, 1969, p. 195).

Vargas; y, por otro, el Brasil de Vargas era, como la *bandeira*, un fenómeno en movimiento que buscaba la integración, el progreso y la modernidad (MENDES L., 1992, p. 7).

Es importante tener en consideración la importancia del *bandeirismo* político en el Brasil del siglo XX por dos motivos. El primero de ellos es porque nos permite conocer de forma minuciosa cómo se sentía el propio Estado y la sociedad brasileña respecto a las fronteras interiores y sus habitantes en la época. Hay que tener en cuenta que anteriormente, desde finales del siglo XIX⁹⁰, todos los gobiernos habían prometido la conquista del interior brasileño, regiones desconocidas habitadas por caboclos e indios y de un potencial desconocido que se intuía infinito. Aun así, debido a la falta de voluntad política, tecnológica y capacidad económica esta expansión hacia el oeste se retrasó o se fue retrasando hasta casi mediados del siglo XX (GARFIELD, 2001, p. 29). Es por ello que esta frontera tomó especial relevancia a partir de la revolución de 1930, y sobre todo en la década de 1940, por dos eventos importantes: la “Gran Marcha para el Oeste” y “El discurso del Río Amazonas” de Vargas, popularizado por la propaganda como el nuevo “descubrimiento” de la región⁹¹. Esta estrategia de “reconquista” del *hinterland* resultó ser redonda para el nuevo modelo de Estado, pues permitió sortear con astucia el problema de la tierra, o sea, no entrar en conflicto con la poderosa oligarquía agrícola y al mismo tiempo conseguir nuevas tierras con la colonización interior para las clases rurales desposeídas⁹².

⁹⁰ Tenemos que tener en cuenta la presencia cada vez más potente del pensamiento militar en la cuestión política desde el siglo XIX en Brasil. En este pensamiento estuvo muy presente la idea prusiana de *Realpolitik*, que ya comentamos en epígrafes anteriores, donde la moral del Estado está por encima de aquella de la sociedad. Donde se someten las instituciones sociales y los individuos al poder hegemónico estatal, visto el mismo tiempo como un poder coercitivo que tiene como objetivo llevar por el buen camino del desarrollo a la sociedad. En esta ideología militar se incluía el concepto de frontera en cuanto una justificación de las estrategias del poder político. Esta ideología influyó en la intelectualidad en la que la frontera ocupó ese espacio de crecimiento y desarrollo necesario para convertir a Brasil en una potencia regional. Creando un proyecto integracionista volcado a definir los contornos de la nación, en los términos de proyección del poder del Estado en el espacio geográfico (GITA, 1995, p. 132-133).

⁹¹ Uno de los grandes motivos para esta iniciativa fue la necesidad de cambiar la capital de lugar. Desde principios del siglo XX había una intención de llevar la capital para el interior por una cuestión de seguridad y no solo de colonización (favorecer la colonización interior impulsándola con una nueva capital de la nación), cogiendo fuerza durante la Primera Guerra Mundial, donde hubo una verdadera fiebre por comprar tierras en el interior. Pero no sería hasta después de la Segunda Guerra Mundial que no comenzaría a tomar cuerpo esta idea, unida también a la de dejar de ser un país de litoral y comenzar a abrirse el interior (VILAS BOAS, 1994, p. 23).

⁹² La *lei de terras n° 601*, del 18 de septiembre de 1850, fue el mazazo definitivo a los pequeños propietarios y campesinos con tierras en régimen de subsistencia. Pues daba prioridad y protección basándose en el tipo de explotación más lucrativa. La tierra pasó al mercado como símbolo de poder económico: “esta mudança reflète os interesses dos setores hegemônicos no Estado, ou seja, a burguesia cafeeira que nesse momento já vislumbra a substituição da mão-de-obra escrava pela assalariada” (MENDES L., 1988, p. 36-40). Esta ley imperial supuso un gran problema para el Estado Novo, que buscaba impulsar a la clase trabajadora visando enriquecer las bases de la población, ya que cualquier cambio en la legislación produciría un gran problema con la poderosa oligarquía agrícola, especialmente la cafetera.

La famosa expedición Roncador-Xingú fue el inicio de la ocupación de lo que el régimen llamó Oeste, en clara alusión a la conquista del oeste en Estados Unidos⁹³. Se necesitaba del espíritu *bandeirante*, no solo para valorizar las élites paulistas o para marcar un elemento diferenciador original de Brasil en detrimento de la herencia portuguesa, sino también con el fin de animar al país para que se lanzara a la conquista de aquel inmenso oeste desocupado. Es interesante cómo Vargas, representante de una nueva corriente de pensamiento político, incorporó a su ideario viejas ideas de conquista, y fue durante su mandato que la lógica de conquista volvió a la primera fila sentando precedente directo a su generalización durante el régimen militar de 1964⁹⁴. El Estado Novo buscaba la integración a través de la conquista y la ocupación de la frontera que representaban los *sertões*, la plenitud del imperialismo brasileño, o sea, la conquista de los propios territorios que habían estado olvidados por el poder central. Aquí el *bandeirante* cobraba sentido pleno, pues fue a través de estas expediciones que pudo integrarse no solo los territorios, sino también los pueblos y las diferentes etnias en una sola *brasilidade*. Para los ideólogos del régimen, con Cassiano a la cabeza, la frontera tenía un carácter formador y civilizador incuestionable. Y para ellos: “[...] a palavra ‘fronteira’, no Brasil, não se separa de bandeirante” (RICARDO, 1940, p. 22).

Otro motivo importante por el que se debe tener en cuenta el *bandeirismo* se debe a que muestra la tendencia política que Brasil ya estaba tomando desde la época de Vargas y que verá su continuación con la dictadura civil-militar. Visible en la forma de interpretar la proyección de la frontera, ya que hay autores (FERREIRA M., 1998, p. 22) que interpretan la Marcha hacia el Oeste como una mitología en la que se concibe e incuba el autoritarismo brasileño del siglo XX. La frontera en expansión se encarnaba y armonizaba tanto en su idea como en su *praxis*, en el propósito de interiorización de Brasil, en el que intelectuales y programas de gobierno se unían en un solo proyecto pensado como una dinámica de la organización capitalista. Esta mitología fue estructural y transversal en el Estado Novo, el

⁹³ Teniendo como ejemplo máximo a Estados Unidos, cuya conquista del oeste supuso la integración nacional y el éxito de la civilización sobre la barbarie (ANDRADE, 2010, p. 459), Janaína Amado (1995), en la inspiración del esfuerzo brasileño de conquista del Oeste reflejada en su homólogo norteamericano, marca una diferencia fundamental; Brasil jamás pudo integrar este proceso histórico al mito de la nación, que sí hizo la nación anglosajona, o sea, hacerlo parte de una construcción de hegemonía nacional e internacional, sino que quedaron como mitos de carácter regional incapaces de incluirse a la nación entera en una única narrativa, dividiéndose en dos regiones que, aunque comparten destino, están diferenciadas en sus mitologías como frontera: Amazonía y Centro-Oeste.

⁹⁴ Un ejemplo del uso del término *bandeirante* en la frontera como oposición al indio es el de los *garimpeiros* de Surucucu, en conflicto en 1985 por la tierra que querían explotar. La determinación y fortaleza de la familia Machado, los *garimpeiros* más famosos de la región, les llevó a ser llamados, “bandeirantes dos anos noventa”: “enaltecendo os bandeirantes [...] que com coragem foram os descobridores do Brasil” [em los territórios de fronteira, donde] “às vezes o índio atrapalha” (COMÉRCIO, 20 de marzo de 1985).

gobierno de Juscelino Kubitschek y el autoritarismo de 1964. Fue el comienzo del posicionamiento del Estado en el rol central sobre la proyección del capitalismo en la ocupación de la frontera, en el que reproducía las relaciones sociales capitalistas a través del uso de las principales herramientas de represión: mecanismos legales, agencias burocráticas y violencia (GARFIELD, 2001, p. 9).

En todo este entramado, y como última tierra por conquistar (ya que Vargas hizo lo propio con el Centro-Oeste), la Amazonia espoleó las ilusiones, los proyectos y aspiraciones de la élite que auspició la dictadura nacida en 1964. Por su lado, desde el punto de vista militar, la Amazonía⁹⁵ generaba un especial interés, ya que en la ideología enseñada en la Escuela de Guerra se consideraba como el lugar más vulnerable del país, imaginado como un inmenso vacío que necesitaba ser llenado para fortalecerse, al generar una carencia de seguridad dentro del propio Estado.

La ocupación de la Amazonía proponía llenar esos vacíos con flujos migratorios provenientes de las zonas más deprimidas de las ciudades, donde se estaba generando tensión e inestabilidad social. No era muy diferente, aunque con los avances tecnológicos de la segunda mitad del siglo XX, a las conquistas de los desiertos incivilizados de finales del siglo XIX en América Latina, cumpliendo por tanto con la misma labor ideológica: civilización, economía y nacionalismo. Davis H. Shelton escribió en la época un libro esencial para comprender la dinámica económica y social impulsada por los gobiernos militares, y su efecto en las poblaciones nativas y medio ambiente, llamado “Vítimas do Milagre: O desenvolvimento e os índios no Brasil” (1978). En él señala cuatro acontecimientos claves, sin olvidar el impulso y apoyo (controvertido) a los frentes de expansión⁹⁶ nacional, para

⁹⁵ Valorizamos la Amazonia como última frontera por conquistar, por ser eje principal de los proyectos económicos de la dictadura, así como por su tamaño en comparación con el resto de regiones de Brasil, donde vivían (y viven) la mayor cantidad de población indígena. Y a pesar de centrarnos en la Amazonía como proceso de expansión económica, navegamos por diferentes zonas de Brasil para ilustrar la tesis que se propone en este trabajo.

⁹⁶ La identificación y uso del frente de expansión como concepto y su clasificación supuso una nueva forma de comprender las lógicas de frontera y su impulso expansionista con el refuerzo del capitalismo como ideología en Brasil y sus ansias de hegemonía regional. También fue usado como base para toda una generación de sociólogos, historiadores y antropólogos, que, a partir del choque estrepitoso de los empujes nacionales sobre las poblaciones tribales, se simplificaba la división a una línea bien visible y delimitada. Pero José de Souza Martins (1997, p. 153) nos alerta de los peligros del uso generalizado de este concepto. En su profundo estudio de las lógicas de la frontera durante la acción de los grandes frentes de expansión, expone que, a causa de este uso generalizado del concepto la frontera, es vista como dinámica, voraz y agresiva protagonizada por grandes empresarios, *fazendeiros*, comerciantes y pequeños agricultores modernos y emprendedores. Olvidando, por tanto, todo el proceso social que integra la frontera, como son las corrientes comerciales, la fundación de empresas, instituciones políticas y judiciales, así como ciudades en la propia frontera. Por otro lado, también tiende a olvidar que la frontera ha sido habitada tradicionalmente y en su mayoría por colonos pobres no indígenas o mestizos como son los *garimpeiros*, *vaqueiros*, *seringueiros*, *castanheiros*, pequeños agricultores...

entender el cambio de mentalidad económica durante la dictadura para afrontar las conquistas finales que necesitaba Brasil y que fueron clave en la relación indígenas/sociedad nacional⁹⁷.

El primer acontecimiento fue la apertura del país a las empresas extranjeras⁹⁸ para poder operar libremente en la prospección, explotación y exportación de recursos minerales en Brasil, alejándose de las políticas proteccionistas de los gobiernos anteriores. Tanto fue así que Shelton señala la actividad sospechosa de una compañía estadounidense minera, llamada *Hanna Mining Company*, que fue investigada por ilegalidad en sus prácticas, tales como apoyar el golpe de Estado que dio paso a la dictadura. Esto se hizo evidente en cuanto llegaron al poder los militares, ya que esta empresa recibió todos los permisos necesarios para continuar expandiendo sus actividades⁹⁹.

Otro gran evento fue la introducción de incentivos fiscales y tributarios a las actividades pecuaria y de agroindustria en la región amazónica¹⁰⁰. Esta situación catapultó las actividades en estas áreas descontroladamente, muchas veces con consecuencias destructivas para el medio ambiente y la población local más pobre. Algo que denunció y constató en su informe el emblemático padre don Pedro Casaldáliga, cuando tomó posesión de su diócesis (entre los

todos, parte de un sistema económico anticuado y en el límite del mercado. Esto ha llevado a polarizar al extremo un fenómeno complejo, minusvalorando su riqueza y complejidad social. En este trabajo se ha expuesto como parte representativa de cómo ha sido interpretada la frontera a partir de la expansión capitalista sobre el interior brasileño y las tierras indígenas, concepto esclarecedor pero infinitamente matizable.

⁹⁷ El *Milagre Brasileiro* es el nombre dado al periodo de excepcional crecimiento económico que Brasil vivió entre 1968 y 1973. Supuso para el país una explosión en cifras macroeconómicas que pronto se tradujo en profundas crisis que llevaron a la agonía, a la larga, a los gobiernos militares. Posiblemente las causas radiquen en que este crecimiento no se apoyó en la disminución de la brecha desigual social y racial, sino que la acentuó. El propio Shelton nos da las claves para comprender la importancia de este fenómeno económico en Brasil: el PIB de Brasil pasó de un 6% entre 1965-68 a ser del 10% entre 1986-1972, siendo el crecimiento económico real del 11,3% durante el año de 1972. Los políticos y empresarios brasileños señalaban encantados cómo Brasil había alcanzado en dos años (1971-73) el nivel de exportaciones que Japón había alcanzado en seis (1958-1964) (SHELTON, 1978, p.38).

⁹⁸ Hay quien acusa a esta práctica de los gobiernos militares, fomentar la entrada de empresas y capital extranjero, como una de las causas principales del debilitamiento económico de Brasil que dura hasta hoy en día. Ya que la soberanía económica nacional había sido el pilar fundamental sobre el que se sustentaba el lento pero incesante progreso económico de Brasil, simbolizado en la creación de la Petrobras en 1953 durante el gobierno de Getulio Vargas.

⁹⁹ Decenas de casos muestran el impulso a la minería, que son ejemplos del crecimiento desmedido que se favoreció en aquella época. Como ejemplo interesante, el caso de Paranapanema, que de ser una empresa que construía carreteras pasa a ser "PARANAPANEMA S/A – Mineração, Indústria e Construção" en 1971. Convirtiéndose en prototipo de desarrollo y ejemplo para el resto de compañías que querían expandirse gracias a la colonización y explotación de la Amazonía al amparo del poder militar (SCHWADE, 1992, p. 371).

¹⁰⁰ La apertura de la Amazonía fue de una virulencia extraordinaria, ello lo demuestra la cantidad de madereras que debían preceder a las empresas agropecuarias y que tenían como objetivo crear polos industriales/comerciales por toda la región: 1- Xingú-Araguaia (Agricultura/pecuária), 2- Carajás (mineração), 3- Araguaia-Tocatins (Agricultura/pecuária), 4- Trombetas (mineração), 5- Altamira (agricultura/pecuária), 6- Pré-Amazônia maranhense (agricultura/pecuária), 7- Rondônia (mineração), 8- Acre (agricultura/pecuária), 9- Juruá (agricultura/pecuária), 10- Roraima (mineração, agricultura/pecuária), 11- Tapajós (agricultura/pecuária), 12- Amapá (mineração), 13- Juruema (agricultura/pecuária), 14- Aripuama (mineração, agricultura/pecuária), 15- Marajó (agricultura/pecuária). Pasando la Amazonía, especialmente a partir de 1974, a ser de una colonización pública a una privada y empresarial (COELHO, 1998, p. 22-25).

estados de Mato Grosso, Goiás e Pará, con sede en São Felix do Araguaia) en 1971: “o território foi repartido e vendido por comerciantes da terra aos grandes fazendeiros de São Paulo e Rio de Janeiro” en connivencia con el Estado y la Sudam (CASALDÁLIGA, 1972, p. 12).

El tercer evento fue la proclamación en Manaus por el presidente militar del momento, el mariscal Castelo Branco, tras negociar con delegaciones de otros países interesados en explotar la cuenca amazónica, la creación de la *Operação Amazonas*¹⁰¹.

Por último, estaba el Plano de Integración Nacional (PIN), fomentado por la gran sequía del nordeste en 1970 y que sustituiría los planes de la *Operação Amazonas*. Esta iniciativa abriría de forma definitiva la cuenca amazónica a la colonización a través de dos proyectos clave: el primero fue la construcción de la Transamazônica¹⁰², carretera que abriría un corredor en el corazón de la Amazonía. El segundo proyecto fue la colonización de la propia carretera por colonos venidos del nordeste a los cuales se les facilitó el proceso con terrenos y material. Ambos proyectos coordinados por el *Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária* (INCRA). El presidente y general Medici expresaba elocuentemente las intenciones que se tenían para la región en un discurso en el Nordeste, supuestamente al contemplar los estragos de la sequía y las condiciones deplorables en las que vivían el nordestino: “Terra sem homens para homens sem terra” (SHELTON, 1978, p. 57-58)¹⁰³.

En este marco se comenzaron a llevar a cabo grandes intenciones de explotación minera como Jari, Trombetas, Carajás, Albrás-Alunorte; las hidroeléctricas en Curuá-Una, Tucuruí, Balbina, Santa Isabel o carreteras como la de Cuiabá-Santarém, Perimetral Norte, Transamazônica, etc. En 1967 se instaló la Zona Franca de Manaus, para fomentar y atraer

¹⁰¹ En el marco de la creación de la Superintendência do Desenvolvimento de la Amazônia (SUDAM), que sustituyó a la Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia (SPVEA), creado en 1953 pero que tiene sus orígenes en la Marcha para Oeste de Vargas. Visto en <http://www.sudam.gov.br> el 21/05/2015. La Sudam es un actor clave pues fue, junto con la Funai, los dos mayores mecanismos burocráticos para el expolio indígena en la región. Podría decirse que la Sudam tiene sus orígenes ideológicos en la *Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão* en la época pombalina (COELHO, 1998, p. 13).

¹⁰² De un proyecto inicial de 8.000 km, hoy en día solo hay construidos 4.223 km, aun faltando casi 700 km para ir desde Cabedelo en Paraíba hasta Lábrea en Amazonas, siendo la idea proyectada hasta Benjamin Constant en la frontera con Perú.

¹⁰³ El problema agrario brasileño venía de lejos y se agravaba con el tiempo pues el excedente poblacional debido a la rápida modernización de la agricultura tenía como resultado el crecimiento de la productividad del trabajo en el interior de los “complejos rurales”, y por tanto liberaba fuerza de trabajo muy rápidamente. Este excedente de población que no encontraba trabajo emigraba hacia las ciudades, donde no conseguían encontrar ocupación ya que las mismas no tenían capacidad suficiente para absorber toda esa fuerza de trabajo (SILVA J., 2001).

intereses financieros para el interior de la Amazonia con una zona donde no se pagaban apenas impuestos en exportación e importación (DA MATA, 1992, p. 358).

La integración nacional era vital para poder alcanzar ambos objetivos (facilitar el acceso a colonos y fuerzas de seguridad), por ello, la creación de un sistema de carreteras que atravesasen la inexplorada Cuenca Amazónica era un objetivo primordial, y un sueño desde hacía décadas. Con Medici en el poder (1969-1974), ese sueño se hizo realidad para solventar el principal problema que tenía la Amazonia, conocerla. Es por esto que el gobierno de Medici se caracterizó por la realización de un gigantesco programa de integración con el doble objetivo de exploración y colonización (ELLET, 1972). En el discurso de toma de posesión de la presidencia dijo que “O problema inicial da Amazônia é conseguir realmente conhecê-la. Para isso, é vital torná-la mais acessível e mais aberta. Portanto, a política do meu Governo dirige-se basicamente à realização de um gigantesco programa de integração com o duplo objetivo de exploração e colonização” (SCHWADE, 1992, p. 24). Las carreteras construidas durante el *Milagre Brasileiro* fueron pensadas como “uma rede unificada de estradas na qual seriam levados em conta os interesses civis e militares visando a integração nacional”, según el Departamento Nacional de Estradas de Rodagem (DNER) (GARFIELD, 2001, p. 90).

Aparentemente esse plano [de las carreteras] ia a busca das capitais amazônicas, ziguezagueando pela floresta como as bandeiras do século XVIII, como se tudo fosse um “vazio demográfico”, que ia sendo descoberto, ocupado e desenvolvido ao acaso. (SHWADE, 1992, p. 368)

Era de vital importancia llegar hasta esos vacíos que enfermaban como tumores el corazón de Brasil, no se podía permitir por más tiempo la existencia de fronteras desconocidas y aún por explorar. Era el triunfo del *bandeirismo* contemporáneo.

O discurso acabou. A estrada venceu a selva e levou o Brasil aonde nada existia. A Amazônia é nossa! Era mato há dois anos. Selva de pântanos. Hoje o risco da estrada rompe a floresta amazônica. Levando a civilização aonde existia silêncio e vazio. Surgiu, afinal, a conquista exata do grande vale. Com um atraso de 400 anos!¹⁰⁴.

2.4 CAOS Y OTREDAD EN LA FRONTERA

La integración acelerada de la frontera no estuvo exenta de problemas a nivel social; sobre todo la zona de la Amazonía, que fue el considerado como “último *sertão*” y en la que se concentraron todos los esfuerzos políticos y económicos durante la dictadura militar.

¹⁰⁴ Extracto de un reportaje en *O Cruzeiro* en 1970, rescatado de ANDRADE, 2010, p. 467.

Durante siglos, este territorio se había caracterizado desde un punto de vista económico como una región de extractivismo de “bajo impacto”, siendo el llamado ciclo del caucho la única coyuntura histórica que había tenido una incidencia consistente en el equilibrio sociopolítico de la región¹⁰⁵. *Seringueiros*, *garimpeiros*, misioneros, recolectores de *castanha do Pará*, mercaderes de las *Drogas do Sertão*, e incluso el control militar de la corona portuguesa, habían establecido un régimen de ocupación territorial que rara vez penetraba más allá de los márgenes de los ríos.

El siglo XX había supuesto el despertar de un nuevo interés en la Amazonía que tuvo su eclosión durante la dictadura militar, alcanzando proporciones de verdadera conquista. Así lo hizo ver el régimen, con un entusiasmo que se inspiraba en el *neobandeirismo* de la Gran Marcha para Oeste de Vargas y el poder integrador de la conquista del Oeste de Estados Unidos. La inversión a gran escala del Estado sobre proyectos de integración territorial (carreteras e intensificación del tráfico aéreo y fluvial), así como las facilidades dadas a la inversión nacional y extranjera, cambió la faz de la Amazonía a un ritmo demasiado rápido para todos sus habitantes, incluidos los pueblos indígenas.

Si la frontera *per se* es un territorio preñado de conflictos entre diversos actores, lealtades, intereses y otredades, la aceleración forzada de la integración económica y social de la propia frontera espoleada por el autoritarismo militar supuso una radicalización de esta naturaleza violenta. Los frentes de expansión penetraron con renovado vigor, las carreteras dieron acceso inmediato a miles de familias (principalmente nordestinas) para colonizar el territorio, las tierras se encarecieron, los capitalistas y especuladores agropecuarios apostaron fuerte, las prospecciones y los proyectos mineros exploraron hasta los rincones más escondidos, las hidroeléctricas inundaron la selva y la mercancía voló o navegó intensa entre la floresta.

Para cuando ya el *Milagre Brasileiro* estaba comenzando a dar signos de agotamiento, el caos violento que suponía la Amazonía en la época a causa de esta situación también comenzó a ser evidente para los políticos de Brasilia. El diputado Jerônimo Santana, en su intervención en la Cámara de los Diputados en 1972, mostró esta conflictividad creciente y preocupante que este tipo de políticas, unido al boyante ciclo económico, estaba generando en

¹⁰⁵ La incidencia colonial portuguesa había sido de gran importancia histórica en la región, sobre todo del Bajo Amazonas. Pero este impacto socioeconómico-cultural en los grupos y nacionalidades indígenas había sido lento, progresivo y circunscrito a los márgenes de los grandes ríos. Esto se demuestra a partir de la concepción aún misteriosa que se tenía de la Amazonía a mitad del siglo XX y cómo su integración económica a gran escala no comenzó hasta la década de 1960.

la Amazonía. Su preocupación radicaba en que la dificultad y complejidad de ciertos procesos no podían acelerarse, ya que la integración a través de los avances de los frentes de expansión necesitaba de sus propios ritmos para regular y normalizar la frontera, y dada la aceleración con la cual se acometían, esos ritmos no eran respetados, por lo que se generaba un malestar creciente en la región¹⁰⁶:

Inegável que um dos fatos mais importantes do século XX será a conquista e ocupação da Amazônia pelos brasileiros, em lances dramáticos, dramaticidade essa que estamos assistindo e que já por inúmeras vezes, denunciemos desta tribuna. Podemos alinhar os absurdos praticados com a classe garimpeira de Rondônia, objeto de incontáveis denúncias nossas; o excessivo favorecimento ao capital estrangeiro, em detrimento da empresa nacional, tema de exaustivas denúncias por parte de vários parlamentares; as estruturas administrativas arcaicas, superadas e corrompidas, ora entravado o nosso progresso em consequência o desaparecimento para receber as emigrações da Amazônia ocidental; a falta de escolas e de assistência médica; a ausência de um sistema creditício à altura, para atender às denúncias da pecuária e agricultura; a falta de preços mínimos, etc. (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 11 de septiembre 1972, p. 3374)

Jerônimo Santana era testigo directo de como la Amazonía se estaba convirtiendo en lo que él llamaba un “campo de batalha jurídica e talvez em alguns pontos em campo de batalha mesmo”. Al encarecerse unas tierras que durante generaciones no habían costado nada, a causa de su entrada masiva en el mercado y con la inflación consecuente, atrajo las miradas interesadas del mundo. La Amazonía se estaba convirtiendo en una bomba de relojería y “se o governo não tiver cuidado, isto aqui vai se tornar uma imensa cascavel. Vai morrer gente, pois com terra não se brinca”, ya que, para el gran capital y los grupos de poder, era “terra de ninguém”, o sea, tierra de “índio, caboclo, seringalista, seringueiro e aventureiros”.

Podemos observar a partir del estudio de los discursos, alegatos y discusiones de las cámaras legislativas brasileñas, del cual Jerônimo Santana es exponente, que la frontera casi no estaba regulada o controlada por el Estado en aquella época. Los gobiernos militares, en su

¹⁰⁶ Para hacernos una idea de cómo fue este avance acelerado sobre el interior brasileño durante la dictadura militar solo hay que echar un vistazo al proceso durante los 20 años anteriores a la dictadura. En 1940 fue creada Panair do Brasil, subsidiaria de *Pan American Airways* de EE. UU., lo cual comenzó un periodo de cooperación en materia de aviación que correspondía con el interés de ambos países por explotar y colonizar el vasto interior brasileño. De ahí nació *Fundação Brasil Central*, que colaborando con la fuerza aérea consiguió crear una red de carreteras en Goiás y Mato Grosso, abriendo caminos no fluviales hacia la cuenca amazónica (donde participaron por primera vez los hermanos Vilas Boas). Al mismo tiempo, en las décadas de 1940 y 1950, un importante flujo de migrantes se mudó a la región central de Brasil. Se decía que 50.000 brasileños se instalaban en la región cada año. Para finales de 1950, Brasilia estaba ya construida y las regiones salvajes de Tocantins y el alto Xingú estaban en urbanización, al mismo que tiempo que la carretera que unía Brasilia con Belem se construía a buen ritmo. Para los años 1960, Mato Grosso, Goiás y Pará eran las regiones con las mayores áreas agrícolas y ganaderas de Brasil, aun quedando el oeste Amazónico, mucho mayor, por colonizar. El avance de la “civilización” hacia las áreas aún por “conquistar” de Brasil durante la época militar fue realmente sobrecogedor ya que se favoreció gracias a los avances tecnológicos y a la incapacidad de oposición por parte de sectores políticos y sociales contrarios a tales prácticas (SHELTON, 1978, p. 53-54).

afán por acelerar la incorporación económica y social de las regiones fronterizas de Brasil al mercado nacional e internacional, habían provocado lo que ellos querían evitar, esto es, la inseguridad de la que se hablaba antes. La frontera se agravó hacia esta vertiente a causa de estos procesos, generando malestar en la opinión pública. Fruto de la torpeza en la falta de planificación, o como parte de una estrategia propia de generar inseguridad para legitimar la existencia del propio régimen, la verdad es que el conflicto acelerado y fiero se expandió a lo largo y ancho de los fronterizos, con la Amazonía (y el Centro-Oeste, el extremo sur y ciertas zonas del Nordeste) a la cabeza.

Al mismo tiempo, la última frase de Jerônimo Santana nos marca el camino a seguir, el hilo del que tirar. En este conflicto generalizado en el cual todas las tierras fronterizas estaban sumergidas, se peleaba por una tierra imaginada de nadie, vacía, una “*res nullius*” aún por conquistar. El indio como tal no entraba en esa dinámica (junto con los habitantes tradicionales y marginales de esa frontera), no se negociaba con él, no se peleaba en un trato de igualdad, sino que se expulsaba, y si se diera el caso, se exterminaba.

El mismo análisis hizo el famoso *sertanista* Francisco Meirelles¹⁰⁷ cuando habló de la dificultad de frenar la actividad ilegal y el avance de los frentes extractivistas auspiciados por el gobierno. En su caso relataba cómo los “*empresários madeireiros*” actuaban en las fronteras del Parque Nacional de Aripuanã:

Os industriais chegam, sempre em companhia de muitos empregados, montam uma serra elétrica, devastam o que podem, entregam os equipamentos que conseguiram comprar com financiamento como parte do pagamento da dívida e voltam para as cidades para aplicar o dinheiro fartamente ganho em papéis da Bolsa de Valores. Há, porém, um detalhe: os empregados desses “industriais” estão sempre fortemente armados e sem conhecer bem as regiões, constantemente metem-se em questões com índios que terminam quase sempre, em agressões e mortes. (O GLOBO, 18 de feb. 1972)

En su testimonio, Meirelles hizo un retrato preocupante de la actividad empresarial de estas iniciativas que procedían con “*licenças especiais*” del gobierno, ya que siempre iban acompañados de ejércitos de hombres armados con “*facas, espingardas, revólveres e até de metralhadoras*”. La especulación capitalista y sus lógicas de desenfreno habían tomado Brasil, mimadas por unos militares obsesionados con convertir el país en la potencia hegemónica regional. El propio *Milagre* supuso un espejismo perecedero de prosperidad que trajo, al final, más desigualdad a un país ya muy desigual.

¹⁰⁷ Figura de la que se hablará extensamente en capítulos sucesivos.

Imaginada la frontera como un vacío, no había otra opción que llenarlo de población, desarrollo y civilización que llevara a aquellos lugares la reproducción de los ritmos y rituales nacionales. Aun así, el gobierno militar se encontró con un escollo que había que superar para poder proceder al relleno de aquellos vacíos, esto es, había que vaciarlos antes. Estos territorios estaban habitados por indios en su gran mayoría, los cuales eran vistos como un impedimento al desarrollo. Es por ello que había que llevarlos por el camino de la aculturación progresiva (la desaparición cultural y su integración a la “comunidad nacional”, como les gustaba llamarlo en la época, actividad tradicional del SPI desde 1910) para su integración como brazos útiles a la construcción del futuro de Brasil, y si esto no daba resultado, llevarlos a la desaparición física. Los grupos de poder de la época imaginaban al indio como un ser de naturaleza problemática por sus diferencias con los objetivos permanentes de la nación. Al ser el protagonista de este relato, el indio, nos centraremos en cómo era tratado al calor de este desarrollismo generalizado.

Se puede apreciar en esta forma de ver al indio, como objeto de aculturación o desaparición física, la reproducción continua y expositiva, aunque actualizada, de los mismos elementos formadores del indio imaginado secularmente. En su generalidad, la política indigenista del siglo XX volvió a dibujar la *linha na areia*¹⁰⁸ del siglo XVI y XVII para dividir a los indios merecedores de la desaparición cultural a través de la pacificación e integración (que recuerda a las misiones y alianzas de siglos anteriores) de aquellos a los cuales se les debía declarar la guerra, lo que derivaba en la expulsión (o eliminación por completo) de las tierras codiciadas. Así la dicotomía entre *índio bom/índio mau* volvió nítidamente en la ideología militar de la dictadura. Las comunidades indígenas eran primero contactadas y luego los intentos de pacificación, si exitosos, llevaban a las comunidades en su inmensa mayoría a la integración a través de su conversión en *caboclos* genéricos que generasen fuerza de trabajo para los avances de los frentes de expansión. En demasiadas ocasiones, pueblos enteros fueron diezmados hasta desaparecer; y no solo rápidamente por las enfermedades, sino también a largo plazo, por el agotamiento vital que suponía la degradación

¹⁰⁸ Este nombre hace referencia al *Senhor Dom* Duarte Coelho Pereira cuando, amenazados por los Caetés de Pernambuco, trazó una línea en el suelo diciendo que el indígena que atravesase esa línea moriría por la gracia de Dios. Dos aguerridos guerreros la atravesaron cayendo muertos al instante. Será desde entonces, establecida continuamente una línea en el suelo, que los indígenas no sometidos al poder de la civilización no podían atravesar bajo riesgo de muerte, pues para el indio bravo pasar la frontera hacia lo civilizado sin permiso acarrearía el exterminio (BELTRÃO, 1977, p. 12). Por supuesto, esta línea imaginaria impuesta por el hombre blanco puede ser violada solo por ellos mismos, pues es una línea unidireccional. Ha sido atravesada con impunidad y hostilidad total (que no podría decirse lo mismo al contrario) innumerables veces y con nefastas consecuencias por los diferentes agentes y fenómenos de la civilización (hoy en día esa línea en la arena es de una evidencia sobrecogedora, reencarnada en la figura de los parques y reservas indígenas, la tutela y el control sobre los movimientos de la población indígena).

de su sistema propio de representaciones simbólicas, que les abocaba al conflicto interno y el abandono progresivo de la práctica comunitaria con todo lo que ello conllevaba.

Aquellas comunidades que resistían el contacto, la pacificación o que, tras sufrir cierto grado de aculturación, querían mantener sus tierras como parte de su patrimonio y continuar con su forma de vida tradicional, eran susceptibles de sufrir verdaderas declaraciones de guerra por las autoridades locales o los grupos de poder interesados en sus tierras, incluyendo tristemente el uso de fuerza militar del propio Estado (como fue el citado caso de los Waimiris-Atroari). En este sentido, se puede comprobar cómo las antiguas suposiciones sobre la clasificación entre indios que se dejaban esclavizar e indios que se resistían, por tanto buenos/dóciles o salvajes/bárbaros que ya estableció Cristóbal Colón, aún estaban fuertemente arraigados en los estratos más sutiles y profundos de la mentalidad y *praxis* de las autoridades y protagonistas del contacto interétnico en 1964-1985, tal y como evidencia Todorov en su trabajo sobre la conquista de América:

Sem dúvida, o que mais chama a atenção aqui, é o fato de Colombo só encontrar, para caracterizar os índios, adjetivos tipo bom/mau, que na verdade não dizem nada: além de dependerem do ponto de vista de cada um, são qualidades que correspondem a extremos e não a características estáveis, porque relacionadas à apreciação pragmática de uma situação, e não ao desejo de conhecer. (TODOROV, 1983, p. 44)

El racismo estructural y sistémico, transversal en este pensamiento, clasificaba como inferior al indio, un ser humano de baja calidad que, visto eufemísticamente como un niño al que hay que enseñar, era objetivo de cualquier metodología que no contase con su propia interpretación o participación. A esta imagen tampoco se le unen características genuinamente brasileñas, como, por ejemplo, la de imaginar los interiores aún por desbravar como una naturaleza idílica y representativa de la exuberancia generosa de Brasil y al mismo tiempo como un lugar inhóspito lleno de dificultades que había que domesticar o eliminar. Esta paradoja del sentir brasileño se extrapolaba al indio como representación humana de aquellos valores contradictorios que inundaban la simbología nacional, orgullo en la teoría, vergüenza en la práctica. Que aún existiesen aquellos lugares y personas de orígenes casi prehistóricos (pues Brasil, coherentemente, cuenta su historia a partir de Cabral y Porto Seguro) mostraba, por un lado, los misterios y posibilidades del país, pero al mismo tiempo eran prueba irrefutable del atraso generalizado que padecía y sufría con oprobio.

A causa de ser visto como paisaje y niño, las metodologías apenas mencionadas pasaban por todo tipo de expropiaciones y transferencias de grupos indígenas de unas tierras a otras, como método común. Todo esto ocurría, como muestran los archivos de la Funai y del

Cimi, a causa de los intereses de desarrollo y seguridad epicéntricos del pensar del Estado en mano de los militares, y no para proteger a los pueblos indígenas o para evitar conflictos sociales como defendían las políticas indigenistas. Carreteras, hidroeléctricas, proyectos mineros y agropecuarios fueron ocupando a lo largo y ancho de todo el interior brasileño las tierras ancestrales indígenas¹⁰⁹.

Los conflictos que se generaban en la frontera se resolvían a partir de negociaciones e imposiciones (generalmente tras breves violentos) entre los diferentes actores e intereses. Esto generaba una situación de inestabilidad perpetua en la que los intereses de los grandes poderosos chocaban entre sí, apoyadas las partes por los pequeños capitalistas y trabajadores rurales interesados en sus respectivas facciones, al mismo tiempo que el choque también era general entre los grandes y pequeños empresarios y estos contra los trabajadores rurales. Conflictividad que, como vemos, va en todas direcciones (horizontal y vertical), correspondiente a la competición capitalista dentro de un proyecto común de desarrollo, ocupación y explotación desordenada.

Aun así, el indio se encontraba fuera de tal proyecto, y por tanto, de negociación, por lo que solo la imposición contaba. Catalogado como otredad, al indio solo le restaba sobrevivir escondido en parajes inaccesibles o luchar contra invasiones, expulsiones y muerte. Por otro lado, la política indigenista brasileña solo contemplaba la integración progresiva, mediante la emancipación de la tutela nacional, como único camino a tratar en el contacto interétnico. La soledad del indio durante la primera mitad de la dictadura militar, al que se le sumaba la falta de consciencia común de un movimiento indígena aún no formado (algo que surgiría después), era casi total (solo teniendo a favor pequeños actores entre antropólogos y *sertanistas*).

En este contexto, la antigua representación estereotipada sobre la actitud del indio frente al trabajo y el esfuerzo¹¹⁰ fue potenciada bajo el amparo del nuevo desarrollismo autoritario para poder legitimar estas metodologías de deshabitar los “vacíos” que se pretendía ocupar. A partir de la independencia de Brasil, esta imagen sobre el indio se generalizó a medida que la necesidad estatal de sacar provecho de sus tierras (tanto por la idea de prosperidad y

¹⁰⁹ Para resolver el problema de transferir grupos se recurría con frecuencia al proyecto de los Vilas Boas, el *Parque Nacional do Xingu*. Agrupando pueblos indígenas que, a pesar de las diferencias culturales o incluso siendo enemigos, eran obligados a convivir. Fue el caso de los Krenhakarore o de los Kayabi. También hubo tantos otros grupos a los que obligaron a asentarse en nuevas tierras, generalmente más pobres en riqueza natural, como es el caso de los Parakanã, Nambikuara o Waimiri-Atroari (HECK, 1996, p. 105).

¹¹⁰ Tradicionalmente, al indio se le había considerado material de calidad inferior para los trabajos forzados en comparación con la esclavitud de origen africana (FREITAS E., 1999, p. 12).

desarrollo como por seguridad) crecía. Los pueblos indígenas eran comparados en una escala cuantitativa relevante a la productividad con los otros segmentos de la sociedad nacional, algo en lo que salía evidentemente perdiendo al pertenecer a paradigmas totalmente opuestos de producción material. Esta falta de productividad convertía al indígena en una población nociva para los intereses nacionales, sobre todo al ocupar vastas extensiones de terreno y no rentabilizarlas con un trabajo que encajase dentro de esa escala de medición. Esta construcción instaló un profundo debate en el seno del Estado sobre qué hacer con las poblaciones nativas, al mismo tiempo que se usaba para justificar o esconder invasiones territoriales o discursos de corte racista que enaltecían el odio y la violencia contra estas poblaciones.

Ante esta coyuntura, nació un nuevo *modus operandi* del propio Estado, ya que la opinión pública tanto nacional como internacional empezó a ocupar un espacio central en la estabilidad de las naciones a partir de la generalización de los medios de comunicación. Por ejemplo, la visión romántica del indio como símbolo nacional aún pesaba en las grandes ciudades brasileñas, donde crecía la burguesía urbanita y las clases medias; por ello, contentar a las mismas con políticas indigenistas, y una aparente preocupación por los pueblos indígenas, era vital para la propia supervivencia de la legitimidad del gobierno militar¹¹¹. Así, el gobierno no entraba en conflicto directo con el indio, no se le declaraba la guerra oficialmente, sino que, a partir de generar una pantalla de humo a través de las políticas indigenistas y sus discursos heredados del positivismo tradicional del SPI, apoyó el continuo y violento avance de los frentes de expansión sobre los pueblos indígenas con terribles consecuencias.

Esta actitud (origen de esta situación) fue generalizada, sistémica y prolongada en el tiempo durante la dictadura, tal y como lo demuestra las investigaciones que sufrió el SPI entre 1963 (*Comissão Parlamentar de Inquerito* o CPI que tuvo su continuación con otra en 1968) y 1967 (*Relatório Figueiredo*), algo que acabó con la desaparición del propio órgano indigenista. A pesar del escándalo que este hecho generó, las mismas lógicas vieron su continuación con la nueva y flamante Funai. La misma vivió su propia investigación (CPI de

¹¹¹ Tanto fue así, y como veremos a lo largo de este trabajo, que el enconamiento del conflicto étnico que supuso la incapacidad de las instituciones oficiales indigenistas para lidiar con la organización de la reemergencia étnica vivida exactamente durante los años de la dictadura fueron uno de los principales motivos de desgaste para el Estado controlado por los militares a nivel nacional e internacional (ya que se instituyó como símbolo de resistencia al autoritarismo).

1977), así como las condenas continuas de tribunales, organismos y expertos internacionales a lo largo del periodo de la dictadura.

Aun así, el ejemplo más expositivo se evidencia con la comparación de tres documentos elaborados por la Iglesia Católica de entonces, en la cual el ala más progresista de la misma, al calor de la Teología de la Liberación, ostentaba el protagonismo del indigenismo contra-hegemónico en la época. El primero es el documento *Y-Juca-Pirama, O Índio: aquele que deve morrer*¹¹², de 1973 (escrito el 25 diciembre, nace a partir de la famosa *Missa da Terra sem Males*), cuando las consecuencias de las políticas agresivas de la dictadura comenzaban a dar sus amargos frutos. El segundo documento es el acta de la III Asamblea Nacional del Cimi organizada el 27 de julio de 1979 y que resume la situación de los pueblos indígenas tras 15 años de revolución. El tercero también es un acta, corresponde a la VI Asamblea Nacional del Cimi, que tuvo lugar de 28 de junio al 3 de julio de 1985, en el que se analiza la cuestión indígena el mismo año que acababa la dictadura. Con la lectura de estos documentos podemos identificar las dinámicas y lógicas que este trabajo evidencia, y cómo se conformaban entorno a la estructura y sistema que sustentaba la nación brasileña.

El citado documento *Y-Juca-Pirama, O Índio: aquele que deve morrer*, firmado por los obispos católicos del Centro-Oeste y de la Amazonía, denuncia la invasión de tierras y el poco respeto por los derechos reconocidos de los indígenas que les estaba llevando a la muerte cultural y física. Critica la actitud distendida e irresponsable del presidente de la Funai, Bandeira de Mello, durante la construcción de las carreteras, que aseguraba que no pasaría nada al tener todo bajo control: el contacto entre indígenas y trabajadores, así como la seguridad. Pero los obispos no estaban de acuerdo y se basaban en la experiencia de los *sertanistas* de la Funai, científicos, misioneros, etc. En el documento, los eclesiásticos dicen tener constancia de que las carreteras traían destrucción a través de “cachaça, prostituição, aventureiros e depredadores da natureza”, poniendo como ejemplo las carreteras de Roraima y el Xingú.

Segundo a Funai, em 1970, havia 29 tribos, num total de 4 mil a 4.500 índios, ao longo do traçado da Transamazônica. Nove tribos eram consideradas integradas, oito com contatos intermitentes com a população envolvente e 12 eram sem contato com civilizados. O ministro Cavalcanti chamou a atenção para o fato de que estas 12 tribos seriam “bastante agressivas”. Na verdade, não eram 4500 índios, mas talvez 20 mil, e a Funai não dispunha de recursos humanos, nem financeiros, suficientes para desenvolver um trabalho sério na região. O apressado cerco civilizatório do “projeto-impacto” custou muitas vidas indígenas. Reduziu povos, como os

¹¹² Documento compilado en Suess, 1985.

Parakanã e os Arara, a um terço da sua população. O “surto de desenvolvimento” causou uma febre genocida. (SUESS, 1985, p. 44)

La situación en otros lugares, según los obispos, era igual de terrible: en el sur de Brasil (en los tres estados) las comunidades enfrentaban terribles batallas legales y físicas contra el apocalipsis en forma de pistoleros y *fazendeiros*. En Mato Grosso los Xavante estaban en pie de guerra continuo, los Kiabi en Cuiabá pedían armas para defenderse, los Xerente asaltaron las instituciones para evitar el saqueo de sus tierras, los Carajás de la *Ilha do Bananal* tuvieron que crear centros de rehabilitación para los indígenas con problemas de bebida. En Bahia los Pataxós¹¹³ estaban luchando por un pedacito de tierra en la primera región invadida por los portugueses. En Pará la situación no era mejor, los Gaviões huían de su tierra, al punto de haber tomado la decisión de no tener hijos que pudieran retrasar la huida.

La III Asamblea Nacional del Cimi, organizada el 27 de julio de 1979 (PORANTIM, septiembre 1979), en su resumen de la situación de los pueblos indígenas evidenció que la situación no había mejorado, incluso con la publicación del *Estatuto do Índio* de 1973¹¹⁴. En el sur los indígenas Kaingang, Xokleng, Guarani y Terena mantenían desde hacía años una lucha contra los terratenientes y las fuerzas políticas de la región, consiguiendo por aquel entonces haber echado a muchas multinacionales y *madeireiras*, así como a *fazendeiros* que invadían constantemente sus tierras. Por su parte, la lucha en Maranhão era crítica, las carreteras y los proyectos de colonización del INCRA apoyaban invasiones de colonos y *fazendeiros* locales que, en su interés por las tierras indígenas, llegaban al punto de la lucha armada. Disputa que mermaba a las comunidades indígenas incesantemente en una guerra ignorada e incluso auspiciada por un gobierno que seguía reproduciendo las imágenes tradicionales del indio en su práctica, aunque pareciese que tuviera un discurso conciliador enmarcado en los nuevos presupuestos del indigenismo contemporáneo.

El escenario de la batalla era generalizado, descontrolado y se prolongaba en el tiempo. En la Amazonía Occidental se masacraba a los indígenas a gran escala en un proceso de ocupación de la tierra agresivo y destructor. Al norte de la misma, la desintegración cultural llevaba a la destribalización, con el interés de usar los indígenas como mano de obra barata,

¹¹³ Que habían sufrido diversos intentos de genocidio, llevados a cabo por el Serviço de Proteção ao Índio a través de inocular virus de la viruela a los grupos indígenas. Estas acciones y otras han sido condenadas por varias organizaciones como Associação Juizes para a Democracia, Comissão Justiça e Paz de la archidiócesis de São Paulo, Grupo Tortura Nunca Mais y la web Armazém Memória. Visto en el blog de Milena, Lilian, O massacre de indígenas na Ditadura Militar, Brasiliana.org, 26/07/2012, <http://advivo.com.br/materia-artigo/o-massacre-de-indigenas-na-ditadura-militar>, accedido el 4 de enero 2014.

¹¹⁴ Un intento de actualizar la legislación indigenista que será analizado en el epígrafe sobre legislación en este mismo trabajo.

embrutecidos con alcohol y propaganda. En esta situación, se veían obligados a emigrar a las ciudades, en las cuales pasaban a formar parte de la población *favelada*¹¹⁵. En Amapá-Pará, los indígenas, aculturados y debilitados espiritual y físicamente, no conseguían presentar resistencia organizada a un proceso de invasión y exterminio generalizado. Solo en el gran Mato Grosso los indígenas conseguían resistir, siendo los más concienciados y beligerantes contra el “boi, cachaça e turismo dos brancos”.

A experiência vivida pelos Waimiri-Atroari nos últimos vinte anos ilustra o que os povos indígenas sofreram na Amazônia nesse período em toda a parte onde grandes empreendimentos desenvolvimentistas, do governo ou privados, os atingiram, particularmente estradas, projetos hidroelétricos, agropecuários ou minerais. (SCHWADE, 1992, p. 367)

Para 1985, la situación no había mejorado sustancialmente, aunque la organización y resistencia indígena era, por aquel entonces, vigorosa. En la VI Asamblea Nacional del Cimi (PORANTIM, septiembre 1985), los misioneros aseguraban que la política indigenista oficial seguía comprometida con el desarrollismo en las áreas indígenas, en la definición de objetivos y metas en el cual la organización indígena era excluida. Los programas de desarrollo, definidos por la política económica nacional, llevaron a la implantación de grandes proyectos agroindustriales y mineros ocupando o afectando indiscriminadamente las áreas indígenas y la supervivencia cultural y física de sus poblaciones. Para el Cimi, la superación de tal situación crítica pasaba por la creación de un nuevo marco legislativo que superase las viejas limitaciones y los intereses particulares, que impregnaban la “legislação autoritária”.

Esta actitud obsesiva por el desarrollo y la integración del territorio (actitud intrínseca a la formación secular de lo que hoy es Brasil, por tanto, no exclusiva del periodo estudiado en este trabajo) se agudizó al calor de un discurso estatal radicalizado al amparo de la inercia autoritaria del gobierno de la época y que permitía obviar, casi de forma generalizada, la legislación sin ningún tipo de temor a posibles consecuencias legales. Como es el caso de la famosa presa de Itaipú (en construcción entre 1978-1982), que durante los estudios previos al comienzo de su edificación, la Funai junto con el INCRA defendieron en varios documentos que no había “qualquer resquício de elementos indígenas” en el área principal, siendo solo de once familias guaraníes las que habitaban áreas circundantes. Legalmente, los habitantes de las tierras anegadas debían recibir lotes nuevos siendo estos otorgados por la propia Funai, legislación que obviaba el carácter comunitario de los propios guaraníes, y que contemplaba

¹¹⁵ Para ampliar información, el reportaje de divulgación de *Favela Amazônia* por parte de *O Estadão* (antiguo *O Estado de São Paulo*) ilustra gráfica y claramente el problema del crecimiento descontrolado de los arrabales de Manaus por parte de indígenas y caboclos llegados desde todas partes del Estado en las últimas décadas.

repartirlo en titularidad única por familias individuales. Así, esquivando la legalidad vigente y usando los criterios de “*indianidade*” puestos de moda por aquella época por un gobierno militar empeñado en emancipar definitivamente al indio, se les negó incluso el derecho a su identidad (según estos criterios, no eran indígenas ya 6 de las 11 familias). Se les otorgó una pequeña franja de tierra a las mismas, mucho menores que las que tenían antes, incumpliendo la legalidad vigente en la época. Estas recurrieron a tribunales nacionales e internacionales para ser resarcidos con una tierra que hiciera honor a la pérdida.

Aun así, la versión oficial de “indios inexistentes” y la generosidad de Itaipú prevaleció, y lo hace hasta hoy en día, con la memoria de los guaraníes bajo las aguas de la represa, junto a otros pueblos que habitaban los márgenes del Paraná. El indio se funde junto al paisaje como un árbol más que derribar, un valle que anegar o un monte más que aplanar, todo por y para el tan deseado desarrollo. Exponencial en el relato de Lourenço Figueredo, habitante guaraní de la región:

Aqui mesmo, em Dois Irmãos, tinha 70 famílias indígenas [...]. Eu era cacique também. Depois veio Itaipu e mandou tudo embora [...]. Falou que ia vir a água e que pode se mandar. E o que nós ia fazer?! Naquele tempo o exército manda. Fazer o que né?! [...] Choremos tudo, vai pra Paraguai, vai pra não sei aonde.... [...] Foi em 1983 [sic]. (CNV, 2014, p. 214-213)

En la Cámara de Diputados era popular y recurrente la discusión sobre la cuestión indígena durante la época del “*Milagre*” (que coincidió en el tiempo con la discusión del *Estatuto do Índio* de 1973). Demostrando que existía una consciencia de responsabilidad política con respecto a la situación que vivían los pueblos indígenas por las políticas gubernamentales de apertura de las tierras aún “conquistables”, como manifiesta el alegato del señor Arruda Câmara del once de junio de 1968 (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 11 de junio 1968, p. 3360) cuando condena que “Industriais de madeira, de borracha ou de castanha que desalojam os índios das terras que a constituição lhes garante, devem estar dizendo a si mesmos que o crime contra selvagens compensa. O premio é alto, são imensas extensões de terra. A punição é nula”. Discurso que no era excepción, ya que las discusiones y alegatos a favor del indio eran comunes, dejándonos una documentación generosa e interesante sobre cómo era representado el indio en la política nacional. En sus palabras, Arruda Câmara revela esa imagen tradicional del indio “*bonzinho*” que vive en su mundo particular sin interferir en la realidad que le rodea, en equilibrio con el entorno, pero no un equilibrio consciente, sino que nace de no comprender la realidad en su magnitud (ni si quiera desde su perspectiva cognitiva y epistemológica), ingenuidad propia de su escasa capacidad de comprensión, de su

inocencia innata. El equilibrio de los conceptos extremos que conforma la imagen del indio se hace latente en este discurso, habitándole y jugando con ellos, a través de la eterna dicotomía que navega entre la admiración por su inocencia y sabiduría silvestre y el desprecio velado por su primitivismo salvaje, hijo de esa inocencia y que, a pesar de ser admirable, hay que remediar. Proyectando de nuevo una imagen construida desde lo externo, que interpreta al indio siempre como ontológicamente contrario a la sociedad occidental/brasileña, a la cual se le quiere comparar o poner de ejemplo¹¹⁶. Bajo estas premisas, se defiende al buen salvaje, que necesita ser tutelado, por tanto, legitimando que el indígena no tenga la capacidad de tomar las riendas de su destino:

No entanto é difícil imaginar coisa mais torpe, num País civilizado do que isto de assassinar e roubar crianças, pois crianças são os índios. É difícil imaginar crime mais revoltante do que esse crime tradicional contra as pobres populações indígenas, confiadas à guarda de um Governo que tem mais o que fazer do que se preocupar com a sorte dos seus tutelados. O crime contra os índios enriquece os criminosos e cobre de opróbrio o Governo e o País. (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 11 de junio 1968, p. 3360)

El indio era un habitante de la frontera y, al ser concebida simbólica y físicamente como un espacio de violencia y competitividad mortal, se creía al indio incapaz de sobrevivir (algo que parecía tristemente evidente) en un entorno al que había sido obligado a habitar desde hacía cientos de años.

El propio discurso de Arruda Câmara continúa con un buen ejemplo de cómo el indio se encontraba en una posición realmente complicada. Su inferioridad se muestra en todos los niveles del discurso del diputado, primero por su defensa alegando su inmadurez como ser humano, sin desarrollar, necesitado de protección, y en la continuación del mismo, como objeto de una violencia total justificada en las mismas bases de la que parte la lógica del indio niño, es un humano racialmente inferior, un semi-humano o un no-humano. El diputado leyó un artículo del *Jornal do Brasil* llamado “Fascinadora diz como se mata índio”, publicado apenas días antes, que recoge el testimonio de uno de los bandidos¹¹⁷ participantes en la llamada “Matança do Paralelo 11”, donde fueron diezmados los indígenas Cintas-Largas en 1963. Como se señaló antes, a pesar de no comprender cronológicamente con la dictadura militar, sí podemos usarlo como ejemplo de las lógicas violentas, que estaban muy presentes en las fronteras de la civilización, que, como hemos visto, se basaba en un contacto

¹¹⁶ En este caso, representante de lo bueno, frente a la maldad de los invasores que encarnan un Brasil contaminado por la modernidad y sus lógicas. Para bien o para mal, el indio es siempre el opuesto.

¹¹⁷ *Facinora* es una palabra de traducción difícil, pudiendo ser desde bandolero, bandido o ladrón hasta fuera de la ley.

interétnico y personal con fuerte presencia de violencia física y cultural en una lucha por la ocupación del espacio y donde el indio se personifica en ese ser aún no relacionado del todo con una humanidad comparable al del resto de habitantes del país. Lógicas que se radicalizaron a partir de las políticas de los gobiernos militares que aceleraron los procesos de contacto y “pacificación” de forma descontrolada, aupados por el gigantesco proyecto de ocupación. Ataíde Pereira dos Santos, el bandido que da testimonio, habla sobre su participación en el triste acontecimiento, en la *6ª Inspetoria de Índio* de Mato Grosso, después de ser encontrado por la policía vendiendo “picolé” (helados) en las calles de Cuiabá:

Matei o chefe com um tiro de mosquetão no peito. Quem metralhou os Cintas Largas e retalhou a índia a facão, foi Chico Luís. Antes matou uma criança com um tiro de 45 na testa e mandou botar fogo nas malocas junto do Rio Ariapuanã. A expedição durou quase 60 dias e foi organizado pelo seringalista Antonio Mascarenhas de Junqueira. (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 11 de junio 1968, p. 3360)

Los indios, considerados, como hemos dicho, un obstáculo al desarrollo, son vistos por muchos habitantes de la frontera como parte de un paisaje que hay que domesticar, una *onça* que hay que eliminar antes de que mate un *boi*, un *yacaré* peligroso que impide los trabajos de carga y descarga en los ríos o una plaga de insectos que estorban el tranquilo vivir de los colonos. A los indios se les mata porque dan problemas, pueden venir inspectores del SPI/Funai y parar los trabajos, pueden acosar a los trabajadores, disputar las tierras a los colonos o, peor aún, crear una reserva o parque para ser protegidos y retrasar e incomodar todo. Por eso no nos extraña cuando Ataíde dice que la expedición en la cual él participó en 1963 era única y exclusivamente organizada para exterminar a los Cintas-Largas. La expedición fue organizada por Antonio Mascarenhas de Junqueira, un poderoso *seringalista*, siendo la misma liderada por Chico Luís: “cearense mau como uma capeta. Ele se gabava de ser o ‘numero um’ e afirma ter sido quem mais matou índios entre todos os homens que estão em Barranco Vermelho [...]”.

El relato nos muestra una violencia de una crueldad que se nos antoja innecesaria, o tal vez lo sea en la frontera, donde “um índio vale menos que um cachorro” y su presencia es de suma molestia para el desarrollo de una región rica en oro y diamante. Y tal vez de esa riqueza provenga el silencio que acompañaba la famosa matanza:

Todos os membros da expedição –continua – ficaram do outro lado do Rio Ariapuanã. Eu quase dormi na pontaria quando apertei o gatilho e o chefe dos índios tombou. Chico Luis em seguida começou a metralhar os que estavam em cima da choupana, concluindo a cobertura com palha de coqueiro. Os outros atiravam também com revólver e rifle ‘papo amarelo’. Nenhum índio teve tempo de armar o arco e a flexa [sic]. A maioria – tenho certeza- foi

baleada, mais dois ou três conseguiram embrenhar-se na mata. Chico Luis ficou furioso e parecia cuspir fogo. Eu disse depois para ele: ‘Não faz mais judiação porque os Cintas Largas vão querer vingança, e logo estarão de volta’. Mesmo assim, agora com o revolver na mão o garoto estava chorando, seguro pela mão da mulher. O tiro foi certo na testa da criança. Mas, mesmo assim, a índia não correu. Foi arrastada pelo braço e não se debatía, até que foi suspensa na árvore e aberta ao meio. (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 11 de junio 1968, p. 3361)

La violencia emana de la propia frontera y es bajo sus reglas que se conquista el territorio¹¹⁸, lejos de las leyes y de la autoridad, pues según concluye Ataíde, donde ellos viven son lugares inaccesibles “e onde se morre e se mata sem saber por quê”, y donde es práctica común matar “companheiros, dizem que foram índios para acabar com rivais”.

2.4.1 La naturalización del indio: obstáculos al progreso

La dimensión negativa, racializada y bestial que el indio ocupaba en la mentalidad de los habitantes de esa frontera aún por conquistar durante la dictadura llegaba a todos los estratos. Los propios *fazendeiros* (muchos de ellos con representación e influencia en los gobiernos locales, regionales y nacional) la tenían, y también la fomentaban, pues los pueblos indígenas entraban en conflicto con sus intereses. El indio era considerado un obstáculo, una incomodidad casi al mismo nivel que un árbol al que había que talar para dejar paso a las grandes praderas donde pudiese pastar el ganado. Es por ello por lo que se le invadía, se le dispersaba, convenía verlo destribalizado, dividido en familias nucleares. No era extraño ver en las regiones de fuerte presencia indígena, como en los márgenes del Aripuanã, a *fazendeiros* y extractivistas llamar insistentemente a los indios de *caboclos* para que no pudieran aspirar a obtener a ningún tipo de derecho o atrajeran atenciones incómodas (PORANTIM, julio/agosto 1978). Al mismo tiempo, en un proceso de continua mutación en el que los viejos estereotipos nunca murieron, los indios aún continuaban relacionados con la pereza y la crueldad. Se justificaban los bajos salarios y la explotación como necesario para

¹¹⁸ Las tensiones del enfrentamiento total de la frontera disparaba muchas veces en todas direcciones, generando violencias que alcanzaban a representantes gubernamentales. Aunque los principales afectados por dichas violencias fueran los sectores más desprotegidos, como indígenas o campesinos pobres, estas eran las armas persuasorias de los poderosos en aquellas regiones alejadas de los centros de poder. Un caso que ilustra dicha situación es la del delegado regional de la Funai, Jair Oliveira, amenazado por el capataz de la *fazenda* Paraguassu, en Dourados (Mato Grosso do Sul). En un conflicto por la invasión de las tierras de los Kaiowá por parte de dicha *fazenda*, en el que los indígenas decían estar preparados para la guerra y los misioneros del CIMI habían sido, también, amenazados de muerte, el capataz llegó a decir al delegado de la Funai: “aqui é muito fácil morrer, quem diz que esta terra é de índio corre o risco de morrer” (JORNAL DO BRASIL, 8 de febrero 1980).

combatir la pereza natural de los indios, así como al defender su naturaleza cruel se justificaba el trato cruel que recibían¹¹⁹.

Alcida Rita Ramos (1991) define como “indio atrasado” al indio imaginado por las poblaciones regionales (rurales). Para ellos, era un ser inherentemente incapacitado para ser un buen “blanco”, al mismo tiempo, esta visión del indio sustentaba la tesis principal para la legitimación de las instituciones indigenistas como la Funai. Como construcción ideológica, la del indio atrasado que servía para mostrar la superioridad de los civilizados, era una de las más opresoras, pues conducían al indígena a fuertes contradicciones internas que les emplazaba en la marginalidad total. Esta imagen oscilaba entre el interés del indigenismo institucional por sacar del atraso a los pueblos indígenas mediante la integración y la desgana de las poblaciones regionales de la sociedad brasileña que no querían relacionarse con ellos por ser rudos, vagos, sucios, perezosos y peligrosos. En este sentido, podríamos enunciar que el discurso de las poblaciones regionales era el más sincero y franco, pues no tendían a esconder que consideraban al indio un ser indeseable que había que eliminar o expulsar hacia las tierras salvajes lejos de la civilización, donde pertenecían.

El indio como un ser atrasado se entroncaba con el salvaje naturalizado con un entorno con el cual se comunicaba a un nivel que el civilizado desconocía y que observaba con receloso respeto, sobre todo sus las habilidades para cazar, trepar árboles o formar parte física del entorno; y con el bárbaro, cuyas maneras resultaban irritantes, avergonzándose de la forma en la que los indígenas estaban incómodos en los espacios civilizados. Cuando el indígena mostraba no saber comportarse ni entender el ambiente y el entorno civilizado, reforzaban la imagen de seres al límite de lo humano, sin esperanza ni provecho. En este sentido, eran juzgados siempre como salvajes, y si cuando mostraban signos de civilización (como el *caboclo*) causaban mayor repulsa, pues eran vistos como bestias que intentaban imitar grotescamente las maneras propias de la civilización.

La debilidad de las estructuras del estado, el relajamiento de las normas sociales y morales “civilizadas”, la necesidad de crear estrategias de supervivencia y convivencia, la falta de infraestructuras, etc., dotaban a la frontera de una halo de peligrosidad continua ante una naturaleza apabullante, incómoda y poderosa en la cual parece solo sentirse cómodo aquel

¹¹⁹ El problema principal de este prejuicio, como señala Melatti (1980), es que se trasmitían de los habitantes de la frontera a los funcionarios públicos, policías, etc., aquellos incluso que trabajan para el SPI/Funai, creándose todo un sistema que terminaba desencadenando marginación y violencia, acabando generalmente con la extinción de los grupos indígenas contactados.

indio extraño que mostraba impertinentemente su pertenencia esencial a aquel lugar. Y es por esta razón que se convertía en el otro en el espejo, sobre el que construir un nosotros.

La violencia era parte del discurso que clamaba por la bestialidad del indio naturalizado. En agosto de 1980 hubo una masacre de peones contratados por *fazendeiros* locales, asesinados por indígenas del norte del Parque del Xingu que decían defender sus tierras. Durante las conversaciones airadas entre los diferentes representantes y los terratenientes, estos últimos, exaltados, evidenciaban esta dimensión. “[...] eu concordo que o índio tem direito à vida, mas é preciso se compreender que ele é um animal, precisa ser educado”, señalaba Luiz Carlos, *fazendeiro* local, así como Moacir Prata Pereira, de la misma condición y aún más agitado mientras gritaba a los misioneros del Cimi que apuntasen sus palabras: “[...] índio é igual a cachorro. Eles todos são andarilhos, ladrões preguiçosos, assaltantes. Minhas galinhas têm melhores condições do que eles. [...] Se algum índio parecer na minha terra, eu mato sem pensar” (PORANTIM, septiembre 1980).

La vida en la frontera, como hemos comentado, está caracterizada por el (des)encuentro de alteridades que compiten entre sí por el espacio y por la imposición/resistencia de modelos o proyectos diferentes y por tanto, enfrentados (RIBEIRO, 1998). En una entrevista a Raimundo Rodrigues Pereira, reportero que acompañó los primeros compases de la construcción de la Transamazônica para la revista *Veja*, comentaba afectado cómo el colonizador trataba a los indígenas como un elemento hostil al estar “pouco informado de que índio está milhares de anos atrasado e deve ser tratado, às vezes, como uma criança”. El indio, tal vez podía ser un niño, pero era peligroso. Tras la muerte a flechazos en la barriga de la mujer embarazada de un colono, el responsable de un proyecto en Rondônia llamó a sus trabajadores y les comunicó: “Esta história de ‘morrer se for preciso, matar nunca’ é bonita mas acabou. De agora em diante, quem matar índio vai ter premio de produção”. Para Raimundo Rodrigues, el clima de hostilidad en la frontera eran los primeros responsables de la desaparición acelerada de los cada vez más escasos grupos indígenas de Brasil (VEJA, 2 de sept. 1970).

En una entrevista en *O Globo* (14 de sept. 1973) a un *fazendeiro* de Barra das Garças, la “Capital das Agropecuarias”, llamado Geraldo Figueiredo, durante los estertores del *Milagre Brasileiro* (que supuso el comienzo de la intensificación de las políticas de apoyo a la industria de la carne en Brasil como una medida para superar la crisis que sucedió a tal periodo), explica sin tapujos lo que piensa del indio:

-Você é do “Estado”? É um prazer conhecê-lo, pois sou leitor assíduo do seu jornal. Que você está fazendo por aqui?

-Reportagens a respeito de índios [periodista].

-Então, escreva que é preciso acabar com eles. Esses índios estão entrando o desenvolvimento nacional. Eles não produzem nada e ficam criando caos aos pioneiros que querem integrar a nossa Pátria e fazer do nosso país o maior exportador de carne. O mundo tem fome. O Brasil precisa crescer e não se pode admitir que esses indolentes fiquem atrapalhando o nosso serviço.

[...] Por que o índio precisa de tanta terra para não fazer nada? Eles poderiam perfeitamente vir trabalhar em nossas fazendas. Ganhar dinheiro. Progredir com o País. Mas não querem deixar aquela vida indolente. O governo não pode permitir isso. Num país em desenvolvimento não há lugar para vagabundos.

Aparte de obviar, como señala el periodista, que los propios *fazendeiros* explotaban con salarios de miseria y en régimen de semiesclavitud a sus trabajadores, que constantemente entraban en conflictos con ellos por no cumplir la legislación laboral de Brasil, el terrateniente muestra una definición exacta de cómo era concebido el indio en las fronteras interiores en la época de la dictadura. La misma se sustentaba en la idea de que todo brasileño tenía que aportar al desarrollo nacional y que para ello se necesitaba carne, electricidad, minerales. Esa idea estaba bien instalada dentro de las élites del país y para ellos, como bien señala Geraldo Figueredo, ese indio solo representaba atraso, pereza e indolencia.

La pregunta de que si tal vez la reproducción continua de la imagen híbrida comenzada a ser construida siglos atrás, era solo un comportamiento enraizado en la mentalidad de los agentes y habitantes de la frontera o, por otra parte, era compartido por el resto de estamentos de la sociedad brasileña, resulta pertinente. Como vemos, el indio ocupaba en el relato generalizado en la sociedad nacional el mismo espacio simbólico que la naturaleza exuberante de Brasil, algo de lo que estar orgullosos como típicamente tropical pero que había que desbravar. Oficialmente, el indio era el brasileño primigenio y que, por tanto, había que respetar, mitificar y folclorizar, pero que en su ignorancia debía ser reconducido por los caminos de la producción y la integración, para gloria de la nación. Si estudiamos las publicaciones en los periódicos de más tirada de la prensa nacional, así como en documentación de carácter indigenista y discusiones y discursos realizados en la Cámara de los Diputados, se puede observar que el indio en aquellos momentos de la historia de Brasil era una hibridación total, en el que todas sus características históricas se habían unido, generando un ser extremadamente complejo. Continente de todas esas imágenes y discursos

dieron, durante la dictadura, como producto ese indio *frankenstein*¹²⁰ que habita en todas las capas de los desdoblamientos culturales y simbólicos que componen Brasil y la *brasilidade*. Es un crisol llameante de frustraciones e ilusiones emanadas del esfuerzo e intento del mundo occidental por lidiar con una otredad a la que negaba un diálogo horizontal. Una comprensión que no iba más allá de una interpretación empírica unidireccional que usaba como base sus propias, auto-concluyentes y cerradas, referencias epistemológicas.

Aun así, podemos encontrar ciertos patrones en los diferentes orbes que componen el cosmos social de Brasil. Por norma general, los políticos que actuaban sobre el terreno (gobernadores, alcaldes, etc.) compartían una visión similar sobre el indio con los grandes propietarios y empresarios de las regiones con fuerte presencia indígena, no en vano la mayoría de ellos provenían de familias y clanes de terratenientes, o eran detentores de un clientelismo por el cual disfrutaban sus prebendas y favores a cambio de apoyo político. Las imágenes negativas se sucedían en la competencia por el territorio, símbolo de patrimonio y riqueza de una sociedad, la brasileña, fuertemente arraigada a la tierra.

El Conselho Indigenista Missionario (Cimi), a partir de su publicación, Porantim, luchó mucho por denunciar este trato despectivo por parte de las autoridades locales. Buscando y denunciando tales prácticas a través de testimonios y declaraciones que desvelasen esa triste realidad concebida a partir de una imagen estereotipada y preñada de reminiscencias históricas. El ex alcalde de Manaus, Jorge Teixeira de Oliveira es un buen ejemplo de esta categoría, declarando en 1979 que “O pior mesmo, são os índios. Têm a melhor terra, nada fazem a não ser pescar e procriar: Uns bobalhões parasitas que estão me dando um pouquinho de preocupação. Mas venço a parada e vou a empurrá-los para outra margem do rio” (PORANTIM, 1979). El *Secretario do Governo do Território* de Rondônia, Luís Paes Leme de Sá, que en una entrevista a *O Globo* (01 de jul. 1973) reproducía exactamente el mismo pensamiento:

Não podemos parar o desenvolvimento para deixar que os índios continuem caçando e andando pelas selvas sem que se utilize sua força de trabalho. Desde há muito eles estão se acabando e não somos nós que vamos evitar isso, porque o preço é demasiado caro”. [...] “não se pode evitar o desenvolvimento só para salvar os índios”. “Rondônia está lutando para crescer –adiantou- e não pode parar só para resguardar uma raça já em extinção” [el Secretario del Gobierno da mucha importancia a la explotación minera del territorio, por eso piensa que] “este objetivo só poderá ser atingido expulsando os índios de suas terras.

¹²⁰ Como el monstruo, llamado popularmente con el nombre del doctor Victor Frankenstein, de Mary Shelly, es un ser creado artificialmente con diferentes partes ajenas entre sí y que dan como resultado un ser que, a pesar de verse en el espejo, se desconoce y no se reconoce, y que es odiado y repugnado por quienes lo han creado.

Leme de Sá, como vemos, es un buen ejemplo de la mentalidad del brazo ejecutor del gobierno dictatorial, cuyo objetivo principal era colocar a Rondônia en el mapa de la minería internacional, pues como él mismo reconocía en el artículo de O Globo: “Rondônia está lutando para crescer – adiantou – e não pode parar só para resguardar uma raça já em extinção”. El indio, como habitante mítico/folclórico de la frontera, era un ser caduco que se extinguirá inexorablemente, tal y como lo hicieron todos los monstruos imaginados en los límites de los mapas al mero y potente paso del desarrollo.

Siguiendo esta estela, podemos destacar también al gobernador de Roraima, Fernando Ramos Pereira, que en 1975 y también con los ojos puestos en la minería: “Sou da opinião que uma área rica como essa – com ouro, diamantes e urânio – não pode se dar ao luxo de conservar meia dúzia de tribos indígenas atravancando o desenvolvimento” (O ESTADO DE SÃO PAULO, 01 de marzo 1975). Dice de una región que en la época contaba con más de 25.000 indígenas. A las imágenes tradicionales, se les suma las políticas agresivas de desarrollo propuestas desde el gobierno militar, en la enésima actualización del indio histórico.

Esta forma de ver el problema indígena estaba ampliamente difundida, como vemos, en el brazo ejecutivo de la política brasileña, que era la que llevaba a cabo las acciones sobre el terreno. Mentalidad compartida por la cúpula militar que ocupaba los más altos cargos de la política nacional y que se apoyaba entre sí para continuar con una deriva indigenista que avocaba a los pueblos indígenas a su extinción gradual. Por aquel entonces, la Funai mantenía una lucha interna por cumplir sus objetivos como institución indigenista al mismo tiempo que cumplía con los objetivos nacionales permanentes dictados desde los grupos de poder que controlaban los gobiernos militares. Por ello, la Funai mantuvo una serie de iniciativas que le permitieron apoyar la inversión privada y pública en aquellas tierras ricas a nivel geoestratégico (infraestructura pública) y económico-privado (recursos naturales que explotar) con expulsiones, movilizaciones o cubriendo tales prácticas. Al mismo tiempo mantenía una actitud de compromiso con los pueblos indígenas en el resto de territorios, casi siempre en detrimento de colonos, pequeños propietarios o profesionales/aventureros extractivistas que no podían adaptarse a los tiempos modernos y que estaban considerados personajes pintorescos en extinción (*garimpeiros*, *seringalistas/seringueiros*, *castanheiros*, etc.). Este doble juego servía para apoyar por un lado las políticas nacionales y por otro a los nativos en un verdadero y genuino interés por preservar los orígenes de la “raza brasileña”,

manteniendo para sí, y a nivel internacional, una saludable imagen de la dictadura(algo que, por supuesto, no consiguieron mantener).

Como hemos señalado, la postura y el perfil del pensamiento de los militares estaban alineados con los dueños (o depredadores, como eran llamados por los sectores más críticos) de la tierra, los agentes de la frontera y los políticos locales. Ejemplos de ello tenemos muchos, como las matanzas y expulsiones que conducían a las comunidades a la extinción, generalmente permitidas y tantas otras perpetradas por los propios militares. Federico Rondon, general influyente del ejército brasileño durante la dictadura y pariente del mítico mariscal Cândido Rondon, se mantuvo fiel a la línea más dura de la dictadura, sobre todo en cuestiones indígenas, ya que fue presidente de un grupo llamado *Associação de Diplomados da Escola Superior de Guerra* que estudiaba, entre otras cosas, el tema de la integración del indio a la sociedad nacional. El general Rondon, un hombre directo y práctico de indudable carácter castrense, era partidario de eliminar las cortapisas y falsas apariencias, acabar con la política actual de la Funai, a la que consideraba una entidad tímida sin un verdadero proyecto a largo plazo, y que se uniera al rumbo que había tomado Brasil como nación pero que, al contrario, se encontraban bloqueados y obsesionados con mantener una política indigenista que mantenía a los indígenas en la Edad de Piedra. Su solución para esta problemática pasaba por desarrollar socioeconómicamente lo más rápido posible a las comunidades indígenas para que dejaran simbolizar el atraso y primitivismo que avergonzaba a la sociedad brasileña ante el mundo:

[...] caberia à Funai desenvolver as terras que constitucionalmente pertencem aos índios. Esse desenvolvimento poderia ser feito através de grandes criações de grado, cooperativas agrícolas, instalações de industrias, como por exemplo, para o aproveitamento do artesanato indígena, tão apreciado pelos turistas e povos do Sul do país. [Y pone algún ejemplo] [...] um melhor aproveitamento do trabalho dos índios Maués é de grande importância econômica para o país, pois são esses índios os responsáveis, pela extração do guaraná (O ESTADO DE SÃO PAULO, 26 de abril 1972).

En esta dinámica estaba inmersa toda la estructura política, social y económica del Brasil fronterizo de la época. Los ejemplos inundan la prensa y la producción documental oficial de la época, el poder de los grupos hegemónicos que se consolidaron en estos territorios al calor de la ideología de la dictadura militar era casi total. Su influencia y la presión que ejercían sobre políticos, instituciones y medios de comunicación demuestran cómo esta visión sobre el indio era un hecho consumado, una realidad latente en una sociedad aún polarizada entre civilización y barbarie.

Roraima, que aspiraba a ser estado (estatus que consiguió en 1988), era por aquel entonces una región fronteriza, no solo en los límites de la civilización, sino también con las Guayanas, con Venezuela y Colombia. Siendo un lugar en el que se reproducía al extremo esta situación de guerra por el control de las tierras que por aquel entonces estaban demostrando su rentabilidad como explotación minera, y en el que el indio era negado como ser invisible de otra época. Se convirtió en prioridad total no nombrar al indígena y su existencia, pues se podía atraer miradas innecesarias, podía crearse una imagen excesivamente positiva de una población que solo servía para atrasar el desarrollo de una región que soñaba con grandes aspiraciones. Como muestra este documento de Aconteceu, un boletín semanal del Centro Ecumênico de Documentação e Informação (Cedi):

Tanto na imprensa de Roraima, o quinzenal “Jornal da Boa Vista” e “O Roraima”, de periodicidade irregular, como na TV e nas rádios controladas pelo governo, é proibido falar sobre índios. A diocese católica, que tem um espaço nesses meios de comunicação, foi obrigada a aceitar esta imposição se quisesse prosseguir com suas programações. Esta proibição é fruto de uma mentalidade difundida na sociedade envolvente roraimense segundo a qual o índio é um empecilho ao desenvolvimento deste território que, seguindo o exemplo de Rondônia, almeja tornar-se Estado (ACONTECEU ESPECIAL, 1982, p. 26).

En la Roraima de finales de la dictadura, la guerra contra la otredad era total y esencial. En aquella región los yanomamis suponían una fuerza considerable, calculados en torno a los 30.000 individuos, eran vistos como la última gran nación indígena que quedaba “libre” en Brasil. Eran capaces de organizarse y resistir en esa guerra no declarada en los límites de lo humano; una guerra secreta pero evidente y tangible, y que enfrentaba a cada uno de los actores inmiscuidos en ella, desde *fazendeiros* a *garimpeiros*, hasta grandes firmas capitalistas provenientes del sur del país a pequeños colonos interesados en ocupar un pedacito de tierra, ante el espejo de la otredad inconmensurable que suponían los indios de Roraima (un tercio de la población) y que les reflejaban el ser de construcción histórica que deseaban ver. Así, todos y cada uno de ellos fueron tomando partido, apartándose con pánico de la línea que se estaba trazando entre civilizados y salvajes.

Não é do interesse desses grupos que se fale sobre índios, inclusive, defendem a tese de que, em Roraima, não existiriam mais índios, e sim caboclos que não têm direito de reivindicar as terras que há anos os fazendeiros invadem. Atritos com fazendeiros, novas invasões de terras, casas de índios queimadas, índios ilegalmente presos, maltratados e espancados pela Polícia Militar local, fatos gravíssimos denunciados pela Igreja e por pessoas ligadas ao trabalho indigenista, não encontraram espaço na imprensa nacional. (ACONTECEU ESPECIAL, 1982, p. 26)

Los policías, los militares y los funcionarios de la política indigenista oficial ocupaban también su lugar en la línea a favor de aquellos que impulsaban el proyecto nacional, y que pretendían civilizar hasta la última piedra de aquellas tierras, con seguridad y desarrollo. Cuando llegaba la hora de tomar partido, el indio se encontraba solo, ante un indigenismo connivente y renegado, unos militares que civilizaban con violencia y una población que tendía a interiorizar tal proyecto.

[...] As terras são demarcadas sem consultar os índios, que não aceitam áreas ilhadas entre fazendas, preferem terras contínuas que unam várias comunidades de uma mesma região. Quando os índios se organizam em defesa própria, como aconteceu em agosto na maloca do Camarerém, a polícia e o exército logo mobilizam-se na defesa dos interesses dos fazendeiros, prendem índios e acusam os padres de subversão; estes episódios não têm repercussão na grande imprensa. A Funai, impotente e incapaz de resolver tais problemas, omite-se, e ao invés de tutelas os interesses dos índios, torna-se conivente com o poder econômico e político para colaborar com a “emancipação dos índios, a Funai promove projetos econômicos completamente estranhos à realidade indígena, gasta milhões de cruzeiros, que são entregues, sem controle nem preparação alguma, diretamente às comunidades indígenas, promovendo a desagregação cultural e social destes povos. (ACONTECEU ESPECIAL, 1982, p. 26)

No había posibilidad de alinearse en otro bando, desde la oficialidad, que no fuese el del compromiso firme y definitivo con el proyecto y los objetivos permanentes de la nación frente al indio. Ejemplo de esta situación fue el fugaz presidente de la Funai Adhemar Ribeiro da Silva (sirvió de marzo a noviembre de 1979), que, intentando depurar, actualizar y corregir la institución indigenista llevándola de nuevo al cauce pro indígena con el cual había sido creado, fue depuesto rápidamente cuando continuó firme en esta actitud. Poco tiempo después de asumir el cargo y tras varias declaraciones de intenciones¹²¹, fue atacado por políticos regionales que hablaban en nombre de las élites locales. El más llamativo de ellos fue el del gobernador de Mato Grosso, que envió un extenso informe al gobierno demostrando cómo la acción de la Funai, en nombre de los derechos indígenas, estaba siendo lesiva a la economía estatal. Extrañados, como estaban, de que la Funai ayudase al indio, ya que creían que existía para proteger a los civilizados del mismo. Lo que pone en evidencia la profunda connivencia

¹²¹ Como la entrevista llamada *Funai garante integridade das reservas indígenas* que dio a *O Globo* el día 27 de mayo de 1979, en el que mostraba sus intenciones de cambiar el rumbo de la política indigenista de la Funai: “O índio, pelo que eu tenho observado nos meus contatos com as lideranças e nas minhas andanças pelo Brasil, tem um amor próprio que é o de ter a sua própria atividade, de forma que eu acho que essa terra pode ser desenvolvida e o setor agro-pecuário é o que se apresenta, em primeiro lugar, como o mais viável. O índio, sendo independente, ele pelo menos fica livre da exploração e da deformação da sua cultura. De forma que estamos procurando dar a ele aquilo que ele tem pedido. E tem pedido insistentemente: educação. Saúde e desenvolvimento comunitário [...] O índio é um ser muito inteligente. Nós não podemos tratar o índio como se ele fosse uma criança. Ele tem vontade, sabe bem o que quer e, de um modo geral, quer o que é bom para ele. De modo que estamos aí para ajudar o índio”.

que el órgano indigenista había mantenido con los intereses económicos y políticos que chocaban con los pueblos indígenas.

Así, se le sustituyó rápidamente por un militar que había tenido un rol activo en la lucha por el desarrollo y contra la indolencia inherente a los trópicos sin desbravar, como denunció el diputado Israel Dias Novaes del partido que hacía oposición al gobierno, Movimiento Democrático Brasileiro (MDB):

Quanto ao novo titular [presidente], Cel. João Carlos Nobre da Veiga, só se sabe que nada entende de índio, como ele próprio revelou. Reformado, vem da Coordenação de Segurança e Informação da Rio Doce Geologia e Mineração S.A., firma detentora de permissão para fazer prospecção e pesquisa de minerais na Serra de Surucucus, residência da metade da população Yanomami. (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 08 de nov. 1979, p. 1279)

2.5 EL ENEMIGO ONTOLÓGICO

El “indio histórico” o “indio *frankenstein*” fue perpetuado y complejizado por el discurso hegemónico del Brasil contemporáneo para designar aquellos que habitaban la “otra” América, aquella aún por civilizar. La característica principal de este indio “histórico” era su polisemia, o sea, una fabricación cargada de pluralidad de significados y símbolos propios (e interpretados por el poder a partir de un empirismo epistemológicamente autorreferencial) y ajenos (donde se le inculcaban una serie de características nacidas a partir de referencias culturales antiguas de ese mismo discurso hegemónico)¹²². Así, ante la aparente contrariedad de características, significados y epítetos, todo tiene una característica común cuando se les juntaba en el mismo discurso: conformaban un ser que rendía oposición ontológica a la Modernidad Occidental. Esta oposición, por supuesto, servía para otorgar una naturaleza teleológica al indio, puesto ahí por la providencia para ratificar y legitimar la grandeza del sino de la Modernidad.

La construcción de ese indio histórico/*frankenstein*, nacido de una interpretación etnocéntrica con intención dominadora, invadía todo el campo simbólico para plagarlo de nuevos hibridismos y mimetizaciones. Conformado por viejas construcciones cosmogónicas

¹²² Como es comprensible, todo conocimiento humano está construido a partir del conocimiento ya asentado. Es decir, el ser humano está imposibilitado de desligarse por completo de su marco de referencialidad epistemológica y simbólica. Incluso si se quisiese crear un conocimiento crítico que generase categorías nuevas, estas siempre serían creadas en contraposición a algo, a lo antiguo. El ser humano, por naturaleza, construye, a partir de lo conocido, algo que nos revela la necesidad de tener siempre una oposición ontológica que dé significado pleno a su realidad. Hecho que explica, en toda su magnitud, la necesidad de crear el “indio”, la importancia vital de la otredad.

de un mundo (como es el del imaginario europeo) que no solo se creía centro (como todos los centros) con intención de imponer este centro a los demás (algo también inherente al etnocentrismo humano), sino que tenía vocación universal y cuya universalidad fue realizada en la práctica a través de la expansión atlántica y templada con la conformación del sistema-mundo capitalista occidental. La Modernidad euro-occidental en la que participaba Brasil, primero como colonia, después como periferia, se ha ido amoldando y construyéndose a lo largo del tiempo histórico improvisadamente. O sea, este proyecto hegemónico no se veía a sí mismo con la visión del tiempo completo que tenemos nosotros hoy en día cuando miramos atrás, sino que se fue construyendo a partir de esta vocación universal, en el que improvisaba con las coyunturas y se adaptaba, por instinto de supervivencia, al devenir histórico. Algo que demuestra que tanto el indio “histórico/*frankenstein*” como la construcción del sistema-mundo capitalista occidental no rendían cuentas ante un plan maestro orquestado desde un centro absoluto, sino que se correspondía a un sentimiento humano de deseo hegemónico etnocéntrico llamado imperialidad (CAROU, 2009) y que, en el caso de dicho sistema, se desarrolló con éxito e increíblemente flexible y duradero.

Por eso, al delinear características a partir de conceptos como bárbaro, salvaje o caníbal, no pretendían solo otorgar atributos (KIENING, 2014, p. 46), sino elaborar la realidad que designaban. Se creó un imaginario que conformaba una realidad sustancial surgida a partir de la interpretación de la realidad (una especie de mimetismo epistemológico) que se estaba viviendo junto con la intención de apuntalar conocimientos ya asentados (el marco referencial epistemológico). Así, se podía continuar adelante ante realidades nuevas sin que las sociedades que se pretendían hegemónicas padecieran de la locura de la inseguridad y del cuestionarse las bases que le legitimaban en su propia labor de imperialidad. Esta doble proyección llevaba, por tanto, a la producción de duplicidades continuas que contraponían el nosotros contra la otredad (civilización/barbarie, orden/desorden o historia/no-historia), entre la propia otredad (buen salvaje/caníbal) o también, el nosotros contra nosotros mismos (cultura/degeneración, urbanidad/naturaleza idílica). El indio era producto de ese proceso de construcción del yo, que parasitaba el otro sacrificable.

Los espacios fronterizos formados por la carrera colonial generó multiplicidad de espacios donde se crearon y recrearon una rica variedad de relaciones interétnicas convenientes para todas las partes inmiscuidas (a través de la imposición, la negociación o la resistencia). La realidad era que en la mentalidad occidental de la cual participaba Brasil,

usando como referencia los presupuestos de la colonialidad¹²³, se veía al indio como un ser ajeno, enfrentado, como un espejo desfigurado de uno mismo, pero caduco y percedero. La convicción de su triunfo que tenía la Modernidad era tal que las relaciones interétnicas (que suponían los tres escenarios citados al comienzo del párrafo) tenían siempre una naturaleza coyuntural, una solución o un arreglo temporal a la definitiva normalización de la frontera. A diferencia de los pueblos indígenas, cuya realidad (en general) no pasaba de percibir el tiempo como una continua adaptación (que suponía una continua conciliación y reestructuración de sus referencias simbólicas y culturales) para la supervivencia del grupo a una realidad cambiante, para la “sociedad nacional” y todo lo que representaba, el fin siempre era el de la asimilación cultural y física del colonizado/colonizable en el “seno del ego conquistador”. Máximo exponente de esta realidad era la forma de regular las relaciones con la otredad absoluta que representaba los indígenas, a través de un viaje tutelado hacia la aculturación e integración¹²⁴.

Este indio, fraguado a partir de un interés ideológico profundo de legitimación y templado a partir de una praxis que la ratificaba en una dinámica eterna de conflicto físico y metafísico¹²⁵, encuentra en el periodo estudiado su constitución definitiva. El análisis hecho

¹²³ La colonialidad como categoría para analizar la construcción del mundo y de las sociedades de las periferias es un concepto relativamente novedoso y extremadamente interesante nacido a partir del pensamiento crítico contemporáneo latinoamericano, que nos permite comprender, desde un sentido más profundo y amplio, la forma en que los Estados y naciones latinoamericanas tienen de imaginarse a sí mismas, y del tipo de relación que tienen con sus poblaciones y el resto del mundo. Como definición e introducción, nos sirve la síntesis de Maldonado-Torres: “Colonialidad no significa lo mismo que colonialismo. Colonialismo denota una relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación, lo que constituye a tal nación en un imperio. Distinto de esta idea, la colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza. Así, pues, aunque el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo. La misma se mantiene viva en manuales de aprendizaje, en el criterio para el buen trabajo académico, en la cultura, el sentido común, en la auto-imagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en tantos otros aspectos de nuestra experiencia moderna. En un sentido, respiramos la colonialidad en la modernidad cotidianamente” (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 131).

¹²⁴ La población afrodescendiente en Brasil no estaba exenta de esta realidad, solo que en el imaginario social se pensaba que siglos de esclavitud habían enseñado a los afrodescendientes las buenas maneras y la correcta forma de vivir. Aun así, y tras tanto tiempo de negar el racismo apoyados en la tradicional democracia racial brasileña que Gilberto Freyre (1961) ayudó a asentar, aún hoy se persiguen las muestras de otredad en la negritud que molestan e incomodan al poder y la sociedad dominante. Bajo estos preceptos, se persigue incansablemente las diferentes prácticas propias como son las religiones y creencias de matriz africana o se rechazan y desprecian los ritmos y cotidianidades sociales normalmente asociadas a ellos. Por otro lado, y algo que podría compararse a ciertas realidades indígenas, son ellos mismos los más afectados por la colonialidad, pues son los primeros en avergonzarse de su naturaleza y de querer imponer la censura más intransigente sobre el resto. En el caso indígena, es muy visible en los suburbios de las ciudades amazónicas, donde se niega ser indio, considerándolo hasta un insulto.

¹²⁵ Es necesario y oportuno aclarar que es desde el poder, o sea, desde el poder centralizado o sus representantes en la frontera, que se termina generando discurso, ideología e imaginario en la larga duración. Pues como señala

hasta hora muestra cómo el indio histórico, con todos sus matices, inundaba el imaginario social y político de un Brasil que competía por entrar en la contemporaneidad como potencia regional, y en el concierto internacional como actor protagonista.

Imaginar así el indio era necesario, pues el lidiar con esa otredad aún tangible y opuesta a todos los valores nacionales (en positivo o en negativo, como hemos visto y veremos) florecía como un ejercicio de *desbravação* de Brasil. Era la justificación de la exploración de la floresta y su necesaria domesticación, en la que se procedía a su explotación racional. Así, el indio en la dictadura era una nueva vuelta de tuerca a su proyección bestial, donde podíamos percibir que la hibridación en su estructura era total, era un ser polisémico y múltiple que se adaptaba a las necesidades elementales y coyunturales de la narrativa nacional a lo largo de su existencia: era selva, era naturaleza, era salvajismo, era obstáculo a los esfuerzos de aquellos desbravadores heroicos que querían llevar los litorales a los *sertões*, su origen monstruoso los hacía semi-humanos a los que hay que dar un vida digna dentro de los parámetros que tal monstruosidad se merece antes de hacerlos desaparecer en la normalización y homogeneización que una sociedad civilizada conllevaba. Era esclavizar si es posible, o eliminar si su naturaleza primitiva e inferior les impedía cualquier tipo de colaboración o entendimiento. Eran los monstruosos cinocéfalos, esciápodos, las bravas Amazonas o los acéfalos, que habitaban aún las difuminadas y mágicas fronteras de la realidad reguladas por las normas lógicas de la civilización y la cultura.

Este tipo de patrón a la hora de interpretar la imagen híbrida del indio se encontraba bien presente en las cámaras legislativas de Brasilia. La cuestión indígena (de interés y centralidad) daba espacio a un debate más teórico, a diferencia de aquellos testimonios de los habitantes de la frontera o los responsables políticos y militares en contacto directo con el indio, en el que se escondía tras la nebulosa de la distancia en un país de características continentales.

El debate sobre la cuestión indígena en Brasilia era representativo del debate sobre la cuestión indígena en el seno de las grandes urbes, la contradicción que siempre había

Kiening, los espacios fronterizos generan lugares híbridos fuera de toda temporalidad, como el que Richard White (1991) llama "*middle-ground*", que es el exacto momento entre la invasión/ocupación y la retirada o desaparición de los pueblos indígenas. Es en ese espacio/tiempo donde se genera toda una realidad nueva, heterogénea y mestiza a partir de procesos específicos como "aberturas de constelações epistemológicas", "gênese de novas complexidades" o el "ignorar de dicotomias" (KIENING, 2014, p. 51). Siendo ese espacio el que genera tradiciones y prácticas mestizas que perduran en el tiempo a pesar del triunfo de la modernidad. Es en ese momento, tal vez, donde los intereses de todas las posiciones se unen en un mismo objetivo de supervivencia ante el avance de una hegemonía que los desplazará a todos por igual (tanto a pioneros mestizos como a los pueblos indígenas, ambos sustituidos con la normalización de la frontera a partir de la creación de una sociedad tendente a la homogeneización instaurada bajo los preceptos de la modernidad).

albergado el indio brasileño se hacía más evidente que nunca. Como muestra el discurso del diputado Ardilano Dario (CÂMARA DOS DIPUTADOS, 17 de feb. 1966), al mismo tiempo que el carácter público y el talante político reproducían no solo un discurso híbrido donde se confrontaban las realidades que chocaban sin conjugarse (desarrollo de la nación y conservación de los pueblos indígenas), le daba espacio suficiente para verdaderas y sinceras defensas de lo indio, donde primaba la evocación siempre presente de que el indio es el “verdadeiro dono da terra”, en una apelación favorable al indio que no escondía, como ciudadano brasileño, un halo patriótico de reclamación de esas tierras.

Esta visión idealizada del indio como punto de partida de la *brasilidade* tenía su origen en el movimiento romántico del siglo XIX, cuando hubo que reforzar el discurso/mito nacionalista de Brasil como nación construida, aspecto común del nacionalismo en América Latina. El mito en cuestión fue construido a partir de la fusión de las tres grandes matrices culturales (OLIVEIRA, 1985, p. 61) (blanco, indio y negro; una idea que toma fuerza con los movimientos populistas del siglo XX, siendo el máximo ejemplo en Brasil el *Estado Novo* de Getulio Vargas) en el que se pretendió justificar la inexistencia del racismo y el prejuicio racial¹²⁶. Así se identificó al indio como “o primeiro brasileiro”, pasando a formar parte como pieza fundamental del amplio folclore brasileño, como si de una pieza de museo se tratara, imaginado casi como un pasado remoto diluido en las demostraciones culturales populares, como la gastronomía, la toponimia o la música: “Ou seja, esse contato acabou por beneficiar a cultura dos civilizados, sem prejuízo da cultura, indígena, que mesmo nos dias atuais ainda é vista como folclore por parte do povo em geral e de alguns estudiosos em particular” (VIEIRA, 2000, p. 16).

Brasil, como parte del Nuevo Mundo, buscó sus raíces en pasados mitológicos, en trazos culturales preeuropeos, poco de los africanos y principalmente indígena, para suplir esa falta de pasado histórico remoto (que en realidad llevó a una diferenciación social más que a una integración) que pudiera producir un sentimiento de nacionalidad primordial. Por ello, el relato nacional definía una línea clara y continua entre esos indios pre-europeos y el Brasil contemporáneo, como parte de un mismo todo, un país que nacía ya en el corazón de sus

¹²⁶ Garfield, en su trabajo “As raízes de uma planta que hoje é o Brasil: os índios e o Estado-Nação na era Vargas” (2000), nos habla de la importancia de lo indio durante la consolidación del esquema contemporáneo de la sociedad brasileña durante la *Era Vargas*. Recuperar al indio era esencial para valorizar la especificidad de lo americano: crear nación, pertenencia y patriotismo, en definitiva, crear una raza nueva: “Ao difamar o europeu e consagrar o indígena, os ideólogos e intelectuais brasileiros da Era Vargas inverteram ou subverteram a concepção eurocêntrica da história da cultura e do destino nacional, vigente na elite brasileira. A essência da brasilidade havia sido redefinida por membros da elite e da *intelligentsia* ela não atravessou mais o Atlântico, mas brotou do solo da nação, da sua fauna, flora e de seus primeiros habitantes” (p. 20).

primeros habitantes y que se cristalizó en el imaginario común con la película *O descobrimento do Brasil* (1937) de Humberto Mauro. En ella los indígenas que recibían a Cabral en las playas del sur de Bahia rendían pleitesía a esa naturaleza teleológica como parte formadora, reconociendo en aquellos portugueses el grandioso futuro que aguardaba a aquellas tierras. En la imagen central de la película, Cabral enseña al cacique tupí cómo se debe saludar, quedando ambos profundamente satisfechos con el primer gesto de civilización, con el cual Brasil nacía.

Esta línea de pensamiento tan popular en las clases medias de las ciudades brasileñas tenía dos vértices peligrosos. En uno, el indio ocupaba un espacio mítico, folclorizado y al que se le estaba agradecido por dejar su herencia cultural, por tanto, no reconocido como ser real y físico¹²⁷. Llevándonos esto a lo segundo: reconociendo, agradecidos, la herencia que dejó el indio, un Brasil enorme, rico y exuberante, se le otorgó la categoría de muerto/moribundo. En el Brasil independiente no se concebía un indio real, solo mítico, pues su matriz cultural acogió aquella europea, mejorándola, pero muriendo en el proceso. Por eso, se defendía al símbolo que entra dentro de los parámetros de ese indio mitificado, no siendo raro continuar el discurso, tras alabar el indio primordial, con un enaltecimiento nacionalista de cómo el pueblo brasileño transformó aquella tierra rica pero salvaje en una nación racional y civilizada.

En este lecho ideológico descansa la apelación del diputado Manoel de Almeida (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 08 de junio 1971, p. 1702), quien, en un discurso que quiere abarcar más de lo que puede en el tiempo asignado, llora amargamente por los indígenas (en su caso, en el área de Minas Gerais): “E o índio, que foi feito dele? [...] Quem falhou e quem deve ser responsabilizado pelo fenômeno melancólico do fim de uma raça?”. Pero se alegra y defiende el modo de vida que los colonos han llevado a la región, haciendo avanzar a Minas Gerais hasta el punto de ser una de las regiones más importantes de Brasil. Y que, a pesar de todo, la labor histórica de los colonos hicieron que los indígenas viviesen la “...aculturação, entendida esta como aquisição dos hábitos do homem civilizado, na agricultura, no artesanato...”, y que la tierra no fuera abandonada, desamparo que, de haber ocurrido, “Jamais teria o labor honesto de quantos se aventuram a toda sorte de perigos inclusive os terríveis males endêmicos que flagelavam e quase tornaram inabitável a região, jamais, repito,

¹²⁷ El indio comenzó a ocupar un espacio como ser real en la segunda mitad de la dictadura, cuando su lucha fue más mediática y ocupó el espacio simbólico de resistencia al régimen. Aquí el indio conquistó una nueva mitificación, la del ser ecologista y preservador de la naturaleza. Este es un tema que será desarrollado más adelante.

teria o pioneiro aí feito seu pouso, transformando área inhóspita em centro efetivos de produção de carne, de leite e cereais”.

Este discurso se hace confuso, los límites del posicionamiento se difuminan en los intereses y valores morales adquiridos tradicionalmente por la sociedad brasileña que no podía dejar de ver al indio de forma paternalista, con afecto y gratitud, pero que había que superar, de nuevo... la misma concepción que se tenía de la naturaleza en Brasil. Del exotismo exaltado al obstáculo salvaje que da como resultado una *brasilidade* domesticada, un paraíso tropical que desterraba los elementos que le hacían ser (salvajismo, peligro, aventura) y reproducir aquellos inherentes a la metrópoli. Reverberando el sugestivo eco del erigir litorales en los *sertões*.

De quem, pois, a responsabilidade de ter sido a mata agressiva transformada em pasto, a terra dividida em posses organizadas, em glebas socialmente ocupadas, matando a fome de tantos brasileiros, conforme quer o Presidente Médici, agora, na Amazônia, onde desapropria, para facilitar a entrada do homem, ao longo das estradas? (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 08 de junho 1971, p. 1702)

Otros discursos que partían siempre de los mismos presupuestos del indio histórico son los que salen en defensa de los pueblos indígenas y que ocupaban también un amplio nicho cada vez que se abordaba la cuestión. Así, los ejemplos son muchos en una sucesión de recopilatorios históricos sobre la labor indigenista de Brasil y las características y cualidades de los pueblos indígenas. El epicentro de esta línea de discurso caía sobre la responsabilidad histórica que el pueblo brasileño tiene con sus nativos, de quienes cogieron la tierra y sus frutos, sus costumbres e idioma, para llegar al glorioso presente de la raza tropical¹²⁸. Así, las críticas a las políticas de desarrollo económico que estaban diezmando a las poblaciones nativas pasaban casi siempre por este aro, es decir, el de la responsabilidad de comprender, compartir y civilizar. Nuevamente, el buen salvaje sacrificado.

Incapaz de conciliar o problema científico do nativo com os fatores de uma tecnologia em marcha, as nossas autoridades poderão testemunhar um país economicamente desenvolvido, com as molduras ostensivas de uma civilização sofisticada. Mas haverá um ossário que inquietará a nossa memória, quando soubermos que os índios extintos são aqueles mesmos que, em Porto Seguro, abriram o coração inocente à marujada de Cabral, entregando-lhe a própria nação. (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 25 de março 1974, p. 1000)

¹²⁸ Un espacio importante lo ocupa la posición simbólica e institucional en las discusiones, discursos y alegatos del Congreso Nacional. Son reiteradas las denuncias y críticas por la falta de apoyo a las celebraciones del día del indio (19 de abril).

La retórica política se recreaba en las buenas propuestas y en las cuales los espacios y los vacíos eran a veces más elocuentes que las propias palabras, sobre todo cuando se trataba sobre el indio. Un ejemplo interesante es la utilización reiterada del adjetivo bárbaro, palabra antigua, elemento constitutivo básico de la imagen histórica del indio. Regularmente, cuando se hablaba sobre la cuestión indígena, se utilizaba de forma generalizada tal concepción para denunciar a aquellos que atacaban a los indígenas, y que en la comparación eran llamados: “los verdaderos bárbaros” (MINISTERIO DO INTERIOR, 1968, p. 3). Dejando ver que la concepción barbárica del indio también andaba muy presente en la época y no solo en los discursos y acusaciones en las altas instancias; la civilización y la barbarie encontraban su nicho natural en los habitantes de la frontera:

Os grupos indígenas da região do Alto Purus, no Estado de Acre, estão ameaçados de perder suas terras, ainda não delimitadas, com a crescente ocupação na área por empresários do Sul do País. Além disso, estão sofrendo um processo de destruição que obedece as seguintes etapas; primeiro, se estabelece um clima de violência em meio ao qual o índio é morto e roubado; depois, a liderança da tribo é destruída pela desmoralização das costumes, e aproveitamento dos elementos desajustados do grupo, que são utilizados como veículos para a transmissão de vícios, como a bebida, aos outros índios. Paralelamente, os interessados no desaparecimento do índio criticam seus hábitos e costumes, chamando-o de bárbaro e atrasado”. (O ESTADO DE SÃO PAULO, 24 de febrero 1976)

El bárbaro era ese habitante incivilizado de la frontera, un ser agresivo y peligroso que apenas podía hablar y crear cultura. Era un ente que, en la concepción del mundo que tradicionalmente ha tenido el imaginario europeo en su expansión atlántica y que heredó la sociedad nacional brasileña, tenía un papel importante, pues en el mito de la Modernidad aseguraba que, en su superioridad, el bárbaro era aquel pobre infeliz al que había que ayudar a desarrollarse. Su raíz era antigua y nacía a partir de la etimología y filosofía griega para designar a todos aquellos pueblos extranjeros, incluso a aquellos que admiraban como los egipcios, pero que a lo largo del tiempo (sobre todo a partir del siglo VII-V a.C.) se fue relacionando a aquellos pueblos que, según la perspectiva etnocéntrica helena, compartían una característica esencial que los categorizaba dentro de la barbaridad: la inferioridad.

Como nos señala Padgen (1988) en su trabajo *La caída del hombre natural: El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, era un adjetivo que podía adaptarse fácilmente a todos los contextos y que implicaba una relación de extranjero-inferior configurable para habitar las fronteras difusas, geográficas y humanas de lo conocido. Los cristianos añadieron al bárbaro la infidelidad, algo que les hacía incapaces de poseer la verdadera razón, la razón natural, que les iluminara el camino de la revelación. Condición que

les llevaba fácilmente a pecar. Esta forma de ver al bárbaro, como lejos de la religión, luego lejos de la razón, dio inicio al proceso de “inferiorización” de la otredad que se desarrollaría durante las etapas iniciales de la colonización, con los famosos debates sobre la naturaleza del indio americano, y que floreció con la consolidación del pensamiento científico europeo que “demostró” científicamente la naturaleza inferior de tales razas.

Y aunque, como el mismo Padgen señala, exista una etimología común al etnocentrismo de todos los pueblos de la tierra para señalar al contrario, a lo ajeno, al que desconocemos y desconoce nuestras reglas, leyes y códigos culturales:

Para los aztecas, un hombre, después de que había dejado el grupo, cesaba, en todos los aspectos importantes, de ser «hombre». También es habitual que a los miembros de una comunidad, los extraños les parezcan frecuentemente, en cierto sentido, miembros de otra especie, humanoides en vez de humanos, o seres sobrenaturales. La deshumanización quizá sea el método más sencillo de tratar con todo lo que es extraño culturalmente. (1988, p. 38)

La diferencia de la categoría “bárbaro” usado por la expansión europea radicaba en el propio mito de la Modernidad, o sea, en alimentar las ansias expansivas de la influencia propia para enseñar a aquellos pobres bárbaros las mieles de la religión (s. XVI, XVII y XVIII), la civilización (XIX), el desarrollo (1900-1990) y la democracia (1990-XXI). Las palabras de Dussel (1995), en este sentido, son reveladoras y ya nos abren las puertas a comprender mucho del porqué de la política indigenista brasileña del siglo XX que vamos a ver en el próximo capítulo:

Como el bárbaro se opone al proceso civilizador, la praxis moderna debe ejercer en último caso la violencia si fuera necesario [tras fracasar las iniciativas de aculturación “pacífica”], para destruir los obstáculos de tal modernización (la guerra justa colonial). (p.174-175)

Condición de bárbaro, que el indio conocía bien, como demuestra las reflexiones de los propios líderes indígenas en la publicación *Luta Indígena*: “No entanto, não foi sem reagir que os Povos Indígenas assistiram à invasão e esbulho de suas terras. Entretanto, essa reação não aparece nos livros de história ou, se aparece, são raras exceções onde, ainda assim, interpreta-se do ponto de vista do dominador, apresentando-se o Índio como bárbaro e criminoso” (LUTA INDÍGENA, dic.1977, p. 2)¹²⁹.

El bárbaro compartía naturaleza con el famoso salvaje, aunque de naturalezas sutilmente diferentes, y cuyos adjetivos y epítetos han sido comunes a lo largo de este trabajo. Mientras el bárbaro era imaginado como esas hordas de otredad, habitantes de una frontera externa que

¹²⁹ *Luta Indígena* es una pequeña publicación hecha por los pueblos indígenas del sur de Brasil que tiene su primer número publicado en marzo de 1976.

diferenciaba el nosotros del ellos, el salvaje es el habitante de una frontera interna que diferencia entre lo urbano y lo agreste, entre lo domesticado y lo caótico, y que, como el bárbaro, ha estado presente en la mentalidad europea/occidental mucho antes de la llegada a América. El antropólogo mexicano Roger Bartra tiene dos buenos trabajos, *El salvaje en el espejo* (1992) y *El salvaje artificial* (1997)¹³⁰, en los que desarrolla una línea temporal desde los orígenes del mito del hombre salvaje europeo hasta la actualidad, demostrando que siempre existió la idea de salvajismo en las fronteras de la civilización occidental, quien servía de contraparte a los avances y cambios en las mentalidades europeas. Este salvaje inventado ha sufrido, a causa de estos devenires, mutaciones variopintas que se han ido yuxtaponiendo hasta conformar lo que en la dictadura militar brasileña se seguía pensando de ese salvaje, viviendo en las florestas de las selvas tropicales y resistiendo implacable contra el desarrollo y la civilización.

El salvaje, tradicionalmente, ha poblado las regiones agrestes en los límites de la civilidad. El concepto de hombre civilizado habitante de una urbanidad generadora de cultura, estructurada en sus espacios y relaciones, ha predominado en el saber occidental desde las polis griegas hasta hoy en día como referente identitario. Las culturas clásicas del Mediterráneo se alejaron progresivamente de la brutalidad de la naturaleza que le recordaba a su vez, los brutales inicios de la humanidad. Algo que no quisieron olvidar para poder mantenerse vigilantes ante los embates de una otredad inmensa, de proporciones universales. Es por ello que crearon la figura del hombre salvaje, habitante de las florestas: “El hombre salvaje representaba una amenaza al individuo: sea como posible destino o como némesis, el salvaje era una condición en la que el individuo, alejado de la ciudad y caído en desgracia, podía degenerar” (BARTRA, 2011, p. 25).

En ese sentido, el indio comprendía, casi, todo lo que el hombre europeo había identificado como el otro salvaje, y pasa de ser un ente mitológico que se materializaba en la tradición oral y escrita con representaciones en su expresión popular o culta, a ser un ente físico, un ser que habita la realidad y que interacciona con ellos directamente. El indio ocupó automáticamente el espacio del salvaje al punto de hacerlo desaparecer, y fue prueba evidente del refinamiento europeo habitante de las ciudades en contraposición al habitante de la naturaleza viva.

¹³⁰ Que nosotros vamos a citar como uno solo, en un libro que los recopila: BARTRA (2011).

Es por esto que, aún en el siglo XX, el salvaje y todo lo relacionado a su naturaleza seguía teniendo un nicho importante a la hora de concebir al indio y la cuestión indígena en Brasil. El salvajismo propio de la otredad enfrentada a la civilización estaba muy presente en la forma de clasificar los pueblos indígenas en las prácticas y manuales indigenistas (donde se distinguían entre civilizados o salvajes¹³¹), o cuando había que lidiar con grupos indígenas, actuando a partir del nivel de salvajismo al que se enfrentaban. Es interesante cómo sobrevivió ese salvaje, con todos los cambios, actualizaciones y reinterpretaciones, en la mentalidad colectiva del Brasil del siglo XX.

A incorporaco do ndio  civilização depara-nos um problema de educação e por isso, uma questão de moral e de religião. Os primitivos tm uma mentalidade infantil, no os alcanam *in totum* as leis dos civilizados. Para integr-los  necessário educ-los e instruí-los. A Igreja, em virtude do mandato que recebem do seu divino Fundador, considera um dever arrebanh-los para o Evangelho.  por isto que se encontram missionários nas brenhas onde impera o selvagem. (CMARA DOS DEPUTADOS, 28 de mayo 1946, p. 2133)

Y a pesar de su necesaria existencia como justificante del proyecto de la Modernidad, “Detrás de cada hito plantado por el progreso de la cultura europea se esconde un salvaje que vigila las fronteras de la civilidad” (BARTRA, 2011, p. 221), *el Salvajismo omnipresente* generaba vergüenza a un Brasil que se considera parte de un mundo civilizado cada vez mas interconectado y donde lo salvaje debe comenzar, de nuevo, su viaje hacia el mundo mítico.

A sugesto  dirigida ao Presidente da Comissão de Valorização Econmica da Amaznia, desta Casa, a fim de que oua depoimentos valiosos sobre o problema da pacificação dos índios na área amaznica, sobretudo do Senhor Fernando Cruz. Com o parco auxilio de quatro milhões de cruzeiros da SPVEA, a expedição na qual tomou parte veio revelar ao mundo cenas da vida de uma população selvagem que continua no mesmo estagio de antes do descobrimento do País.  incrível que, num país em desenvolvimento como o Brasil, onde todas as eras da civilização se recapitulam no presente, ainda existam populaes nesse estagio de selvageria. Um inquérito por parte desse rgo parlamentar poderia reoquacionar o problema da incorporação do ndio em termos mais realsticos. (CMARA DOS DEPUTADOS, 23 de marzo 1962, p. 194-195)

Y que se extiende hasta la etapa final de la dictadura, presente en el agresivo y alarmista discurso del señor Cardoso de Almeida en 1981 (CMARA DOS DEPUTADOS, 12 de agost.1981, p. 7517-7518), donde hablaba de las dificultades del mundo para dar de comer a su creciente población, citando a China, India, Tailandia, Egipto y Europa. Y como EE.UU., Canadá, Rusia o Australia (países con potencialidad agropecuaria) no podían afrontar la demanda, era el momento de Brasil, “E, se nós, brasileiros, soubemos aproveitar o nosso

¹³¹ Mirar los Boletines Internos del SPI (1941-1967) y de la Funai (1967-1985).

infinito potencial agrícola com uma população pequena e que poderá inclusive ser planejada, nós nos poderemos tornar o país mais rico e poderoso do mundo, já no início do 3º milênio [...]”.

Para Cardoso de Almeida, Brasil era un país que tenía suficiente potencial para ser optimista, confiar en un radiante futuro, y tomarlo con la responsabilidad de una potencia mundial. Por eso, no tenía que permitir cualquier obstáculo o ideas contrarias que buscaban evitar o destruir la oportunidad de Brasil para dominar económicamente el mundo con la producción agropecuaria. En su discurso se trasluce de nuevo ese miedo paranoico al vacío que contiene Brasil, en el que creía que había realmente una intencionalidad nacional e internacional para evitar la ocupación de dichos espacios: “Outros países ambiciosos tentam-nos conter com idéias comunizantes, criando desordens no campo por intermédio de religiosos estrangeiros”. Y con ese desorden, hacer huir al empresario brasileño interesado en la producción agropecuaria “criando-se uma fronteira conturbada e improdutiva de intrusos, que serão a trincheira que impedirá a entrada do empresário nos nossos espaços vazios”.

A Cardoso de Almeida, un personaje evidentemente contento con la dictadura y su posicionamiento en el conflicto ideológico de la Guerra Fría, le parecía indiscutible que la acción de políticos ignorantes o demagogos, que lanzaban ideas absurdas y ridículas de reformas agrarias, era responsable del atraso de la producción y el lucro agrario. En su imaginario, el indio no ocupaba lugar, estaba totalmente fuera de él, solo se nombra para evidenciar la ridiculez de la existencia de una política indigenista al mismo tiempo que se destinaba tierras productivas al disfrute de tales retazos de salvajismo primitivo:

Os inocentes úteis e os poetas gravosos da nossa economia criam problemas gravíssimos que ajudam a cobiça internacional a tentar manter as nossas infinitas reservas de terras intocáveis por intermédio da Funai, que pretende o modulo de 23.000 ha. De terras para cada índio, quando em Bombaim e Calcutá morrem diariamente milhares de pessoas por falta de espaços para viverem e se alimentarem, enquanto na China luta-se violentamente para reduzir a natalidade, por ausência de terras para a produção de alimentos. (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 12 de agosto 1981, p. 7517-7518)

El triunfo definitivo de Brasil pasaba por la aculturación de un indio que no debía conocer otra cosa que su integración definitiva, y que la Funai, con una política indigenista equivocada, le negaba¹³². Brasil tenía un destino manifiesto de grandeza y hegemonía, que debía aceptar y abrazar con responsabilidad. En el engranaje del desarrollo no había sitio para

¹³² Resulta de gran interés comprobar cómo la realidad es interpretada de forma subjetiva por los individuos, que la ven reflejada a través del caleidoscopio de la ideología, las mentalidades y contextos que lo conforman. Para Cardoso Almeida, la Funai hace un trabajo, que él no comparte, de protección al indio. Este trabajo demuestra con abundantes pruebas que el mismo no fue así.

una pieza que no se moviese, que no produjese. El que existieran ese tipo de piezas era prueba evidente del secular atraso social, cultural y económico del que adolecía Brasil. El indio como símbolo folclórico e identitario era esencial, pero en el camino de la nación solo servía como escollo que salvar.

Os pessimistas, os esquerdistas devem ser derrotados, e o povo brasileiro defender seu futuro e os governos revolucionários agirem, novamente, com o espírito de segurança e de desenvolvimento em busca do ideal do Brasil se tornar uma das maiores potências mundiais no terceiro milênio. (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 12 de agosto 1981, p. 7517-7518)

Visto como un elemento subversivo para la ideología militar, como un impedimento para los agentes de la frontera y los responsables políticos locales y un mar de contradicciones para la alta política, el indio estaba alcanzando por estos años su dimensión narrativa definitiva. En los duros años de la dictadura militar, donde la cuestión indígena se agravó en un conflicto por la tierra en las fronteras internas de todo Brasil, aquellas representaciones que habían construido al indio a lo largo de los siglos se solidificaban en ese ser repleto de prismas que reflejaban, como un espejo distorsionado, la imagen contraria de la sociedad brasileña/occidental. Un monstruo metafísico que al ser bestializado podía ser tratado de cualquier forma, como un asesino, como un ladrón, como un pervertidor, como un inocente niño, como un alma descarriada, siempre en aras de los objetivos nacionales permanentes del destino manifiesto de Brasil.

El indio alcanzó el clímax de su relato a partir de la actitud militar frente a la problemática que generaba la cuestión indígena, cuya interpretación de la propia cuestión exponía la pervivencia de todas aquellas visiones ancestrales y contradictorias sobre el indio, trasluciéndose en su práctica y en su discurso. En la práctica, y en los discursos que apoyaban estas prácticas, al indio se le exterminaba físicamente por un desarrollo necesario para el país. Evidencia conclusiva y visible en la investigación de la periodista Claudia Andujar (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 8 de nov. 1979, p. 1278), quien vigiló e investigó la acción del General Demócrito de Oliveira en 1979 como claro exponente de tal actitud. En su trabajo nos muestra cómo el susodicho general, influyente actor del engranaje interno de la Funai y enemigo jurado del parque Yanomami en Roraima, instauró una prisión indígena en el corazón de dicho parque. Allí era común escuchar sus discursos contra el indio: “acusa de serem degenerados, miúdos, rixentos, decadentes e adeptos do incesto”, sus actos contra los yanomamis se enmarcaban en una estrategia de *valetudo* para acabar con ellos. La pregunta de porqué este odio al indio es evidente, porqué esa visceralidad, porqué esa saña; en la respuesta

del general Demócrito de Oliveira se entrevé el lema de Brasil. La región era rica en minerales estratégicos, pero de esta parte se habla sutilmente, ya que, según el propio Oliveira, el problema real era el de “situar-se na zona fronteira com a Venezuela e, portanto, ferir a segurança nacional”. Conjugándose en la copula ideológica de la seguridad y el desarrollo.

A questão na verdade é desigual: de um lado o índio, senhor da terra, mas desamparado; do outro, a ganância, o poderio, a implacabilidade dos grupos que o vêm como estorvo e empecilho aos ganhos programados. (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 8 de nov. 1979, p. 1278)

Esta actitud, junto al resto de discursos y proyecciones, correspondía a un diseño específico, donde el indio se conformaba como contraparte ontológica, ejemplo de oposición a todo lo que representaba la sociedad occidental en la que se englobaba Brasil. Algo que no solo se aplicaba a la representación de aspectos negativos o interpretables como tales, la mayoría de lo que hemos visto (ruralidad/urbanismo, civilización/barbarie, religión/paganismo, orden/caos, etc.), sino también cuando era representado como algo positivo. Como en ese indio romántico, símbolo del Brasil primigenio y que bebía de la tradición filosófica europea donde el “buen salvaje” era contraposición a la degeneración de la sociedad occidental, o el ser humano bucólico en contacto con la naturaleza en oposición a la contaminación y torpeza del hombre moderno en su hábitat más primitivo. El indio se conformaba históricamente con su eclosión apoteósica durante la dictadura militar, como la contraparte eterna del hombre occidental al que Brasil quería pertenecer.

Y es en esa oposición en la que los militares se auto-concebían en su proyecto infinito de lucha contra el vacío. En el que recordaban constantemente que el ejército tenía al final una labor civilizadora como normalizador de la frontera, ya pesar del conflicto que en el fondo traía irremediabilmente, su labor era vista como la de un civilizador que, con ayuda humanitaria, despojado de su faz más violenta, hacía su labor patriótica. En un artículo de *O Estado de São Paulo*, el ejército es liberado de su elemento constitutivo central, la violencia, para mostrarse como un cuerpo humanitario y humanista:

No Kuluene, uma mulher com fogo selvagem sabe agora que não vai morrer; no Xingu, a menina kamaiurá não sente mais dor no dente incluso; no rio, em meio à selva, os soldados da balsa que leva gasolina para o posto distante recebem o calor humano de uma saudação de asa. Nos destacamentos avançados, já há alimento, os soldados recebem a correspondência dos lares distantes, o homem que treme de terça maligna já sente que será curado. Por todo o sertão, corre uma onda de esperança, um sonho de futuro. Essa sensação se espalha sempre que, como agora, um avião da FAB passa por lá, estrela na ponta da asa, e no bojo, o remédio, o alimento, o pouquinho de

progresso que vai transformando a Amazônia em Brasil também. (O ESTADO DE SÃO PAULO, 23 de junho 1968)

En este artículo están presentes todos los elementos comentados en este capítulo, sus palabras son pavorosamente esclarecedoras, sus silencios son potentes y estruendosos. Ahí está el salvaje deseoso de dejar de serlo, la otredad contrapuesta a una civilización que se le antoja lejana y a la que sabe que se contrapone, lo militar como salvación física y espiritual, el *sertão* como hábitat natural del indio y como lugar inhóspito, salvaje, maligno, misterioso, necesitado de esperanza y futuro, así como la frontera vista como un Brasil inacabado o un no-Brasil inevitablemente habitado por un brasileño inacabado o un no-brasileño. “O progresso aos poucos, vai chegando, nas asas dos aviões”. Era la contraposición evidente, la paradoja continua de un discurso preñado de hegemonía y desencuentro, y de una praxis consecuente con ello que había llegado a su punto álgido, al abismo tras la cima. La tensión extrema a la que había sido sometido el indio a partir de esta radicalización de la dictadura militar abrió un nuevo capítulo que supuso el despertar de una consciencia indígena que retomó todas esas viejas visiones y las hizo propias, en un despertar étnico que aceleró el fin de la propia dictadura militar y que introdujo a Brasil en la historia actual. Como bien nos señala Kiening en su *Pequena poética do Novo Mundo* (2014, p. 46), los textos (discursos e imaginarios) que oscilan entre la cultura propia y la formación de conocimiento son acciones comunicativas que forman parte de un mismo sistema de relaciones miméticas en el cual conocimiento, palabras y cosas fluctúan en modelos retóricos que confirman derechos de validación. Por eso, Brasil, que parte de una situación colonial, era especialmente susceptible a la creación de una narrativa nacional que naciese del desdoblamiento de crear nuevos hechos y de imponer argumentos. Insertar en un relato nacional enmarcado dentro de los parámetros occidentales las especificidades de un Brasil tropical y preñado de diferencias. Es en este contexto que un indio paradigmático, construido y complejo puede convivir como enemigo ontológico y como brasileño primordial.

É a FAB, uma esperança na selva.

É a FAB, só uma clareia, é a FAB, só um rádio-farol.

É a FAB, o progresso chega.

É a FAB, e não a guerra¹³³.

¹³³ Título y subtítulo del citado artículo de prensa, la FAB son las Fuerza Aérea de Brasil.

CAPITULO 3

EL INDIGENISMO OFICIAL DE LA DICTADURA CIVIL-MILITAR

3.1 EL INDIGENISMO OFICIAL BRASILEÑO EN EL SIGLO XX

La legislación y la práctica indigenista de la dictadura nacieron a partir de una contextualización específica como fue la era postcolonial, la Guerra Fría y la voluntad política de acabar la conquista y colonización interior de Brasil. Pero aunque esta legislación y esas políticas respondían a esas coyunturas (como podría ser la relación dicotómica entre la imagen de un indigenismo comprometido con el indio para responder ante la opinión pública, y una dinámica agresiva de capitalismo expansionista), el marco institucional y legal donde se movía el indigenismo de la dictadura era de composición vieja, consolidada y que lleva, necesariamente, a los inicios del indigenismo oficial contemporáneo.

A finales del siglo XIX se creó un profundo debate en el seno de la sociedad brasileña, necesitada de contemporaneidad, una actitud que tuvo como primera y principal víctima el régimen imperial. Una de las muchas caras de este debate fue el replanteamiento de la relación que el Estado tenía con las poblaciones nativas. A partir del mismo, se creó la amplia y sólida base del racismo civilizador que imperaría en el indigenismo oficial hasta el proceso constituyente culminado en 1988. Por ello, la labor del órgano indigenista oficial de la dictadura civil-militar, creado por y para sus fines, como fue la Funai, se movía sobre un terreno de fuertes influencias positivistas y evolucionistas provenientes de esta época.

La necesidad de renovación de la narrativa nacional brasileña durante el siglo XIX exigía la reconciliación con lo que el nacionalismo tropical consideraba su primordial y original representante: el indio. La sociedad brasileña decimonónica había bebido mucho de las influencias ilustradas europeas del Siglo de las Luces, y lo siguió haciendo con el romanticismo y positivismo europeo. En un Brasil exuberante y con grandes posibilidades de expansión, el buen salvaje no era solo ese ser inocente representante de una humanidad idílica en contraposición a la degeneración de la sociedad urbana de corte burgués, también era pasado (como el brasileño primigenio) y futuro (promesa de

independencia y fortaleza). En el largo siglo XX, se asentó la concepción del indio como sinónimo de lejanía espacio-temporal (habitante de un pasado idealizado o una floresta lejana) al mismo tiempo que fue instrumentalizado como símbolo clave de la nación.

Esta corriente romántica estaba abanderada por aquellos artistas que protagonizaron la vanguardia del pensamiento social y cultural brasileño de la época. Los más conocidos fueron José de Alencar (1829-1877) en prosa, y Antônio Gonçalves Dias (1823-1864) en la poesía, escritores románticos que ensalzaron el espíritu natural, noble y altivo de los indígenas. También se hizo popular que dibujantes y pintores reprodujeran pueblos indígenas en las cada vez más comunes expediciones científicas y libros de viajes, práctica que ayudó a fomentar su imagen romántica¹.

En este debate se enfrentaron las dos posiciones hegemónicas en el seno del poder brasileño. Por un lado, el ya comentado indio romántico consumido por las sociedades burguesas de las grandes urbes, y por otro, los representantes del nuevo y cada vez más pujante sector de la sociedad, los inmigrantes, que defendían un Brasil sin indígenas que obstaculizasen la modernización.

Diferentes puntos calientes avalaban la postura de estos últimos al inicio de la república, como el de los Xokleng en Paraná y Santa Catarina contra los cazadores profesionales de indios (*bugreiros* o *caçadores de bugres*), los Botocudos en Espírito Santo y Minas Gerais, con quienes los colonos disputaban las tierras por explotar, o los Kaingang en São Paulo y su resistencia a la construcción de la *Estrada de Ferro Noreste* (MELLATI, 1980, p. 189). Estos enfrentamientos, ocurridos en zonas relativamente cercanas a las grandes ciudades brasileñas, generaron toda una profunda discusión sobre la problemática indígena y las diferentes formas de lidiar con ello, “a imagem romântica que se fazia do indígena nos setores urbanos do país emergiu vigorosa em oposição à imagem sanguinária e bárbara que aparecia no sertão” (PRUTSCH, 2014, p. 6).

¹ Se recomienda consultar la obra de TREECE (2008) sobre el movimiento indianista del siglo XIX brasileño. En este trabajo, el autor hace un amplio estudio sobre cómo el indio va cobrando importancia en la producción cultural de Brasil hasta acabar a finales del siglo XIX, siendo uno de los principales insignias del país que no solo le reforzaban como nación independiente, sino que también fortaleció los pilares simbólicos de la República.

En un extremo de este debate estaba Francisco Adolfo Varnhagem (1816-1878). Este ingeniero militar e historiador de madre portuguesa y padre alemán fue una de las grandes mentes que protagonizaron la creación de la consciencia común brasileña de la época². En sus trabajos, discursos y obras, se percibe un fuerte discurso supremacista, en el que caracterizaba a los indígenas como seres “infelices” que vivían en un estado constante de guerra y violencia entre ellos en las profundidades de las selvas, y que, cuando podían, no dudaban en hacer lo mismo a los que él llamaba “ciudadanos civilizados del Imperio” (VARNHAGEN, 1856). Según el historiador, la única solución para tales problemáticas era la fuerza, ya que si el poder les dejara espacio, vejarían el país, degradando su humanidad. Esta era la única solución para educar esas “crianças” de evidente “incapacidade moral”. Varnhagen pensaba que no sería mala idea rescatar e institucionalizar las *bandeiras*, dando espacio de nuevo a la noción de Guerra Justa como salida legal y legítima para someter y capturar a aquellas criaturas extrañas al pacto social, haciéndoles una “nação estrangeira” dentro de la propia nación (ROCHA, 1988, p. 28).

La visión de Varnhagen, visiblemente reaccionaria y conservadora (sobre todo si la ponemos en contraposición a la postura más progresista con la cual debatía en la época), daba voz, clara y concisa, a una forma de ver la problemática indígena muy cercana a los círculos de poder preocupados por las políticas de tierras y por la economía en un mundo cada vez más dinámico, así como a los habitantes (más o menos poderosos) que competían por el territorio con los pueblos indígenas. El eco de su planteamiento reverberó por los meandros de la historia formando la base ideológica para muchas de las justificaciones, análisis y razonamientos de aquellos que ocupaban esa situación durante la dictadura civil-militar de 1964, demostrando que, a pesar de los vaivenes de la historia y la continua actualización de las coyunturas y eventos concretos del tiempo histórico, existe un movimiento lento y anquilosado en la bases que componen la larga duración de la misma.

En su apelación sobre la crisis definitiva del indigenismo, el señor diputado Modesto da Silveira (PMDB) señalaba esta cuestión en 1981, escandalizado por la pervivencia de una línea de pensamiento que ya era considerada radical, la de

² Sus trabajos fueron muy reconocidos en la época, formando parte del Instituto Histórico y Geográfico Brasileiro, es considerado el padre de la historiografía contemporánea de Brasil, ya que fue el primero en escribir una historia del mismo. También fue uno de los principales defensores de crear una nueva capital en el interior del país, lo que demuestra el interés por tal proyecto casi cien años antes de su consecución en Brasilia (CEZAR, 2007).

Varnhagen, por los círculos intelectuales de mediados del siglo XIX. Silveira exclamaba preocupado por la visión del indio como un extranjero, un elemento extraño a la historia y destino del país, causa de inseguridad y bloqueo del desarrollo, “uma rebelião armada dentro do Império”, por lo que deberíamos imponerles con toda dureza “nossa lei e nosso rei”, citando al propio Varnhagen. Para ilustrarlo, traía a colación las palabras del brigadier Protásio de Oliveira, que defendía esta línea civilizatoria en la zona del valle del Río Negro:

[...] Não permitindo nem dando pretexto que alienígenas ou maus brasileiros ousem ou sequer pensem em dividir este território e queiram transformá-lo em aglomerado de povos e nações, com idiomas próprios, tradições próprias e, quem sabe, governos próprios [...]. (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 9 de abril 1981, p. 1914)

El largo e inquisitivo discurso del diputado Silveira ilustra a la perfección la crisis del indigenismo ya a finales de la dictadura, el cual analizaremos en profundidad más adelante. Aun así, es necesario adelantar esta parte del documento en la cual se condenaba que la línea de pensamiento de Varnhagen, el indio como un elemento potencialmente subversivo, estaba aún presente en las palabras del brigadier Protásio como portavoz de las más altas instancias del gobierno militar. De nuevo, el diputado Silveira, en su discurso, rescataba un documento del *Supremo Tribunal Federal*³ donde el propio Ministro Cordeiro Guerra (1916-1993)⁴ delineó un indio obstáculo y amenaza al progreso, al desarrollo, a las tradiciones democráticas y al estilo de vida brasileño, al disfrutar de una legislación proteccionista excesivamente generosa:

Sr. Presidente, estou de acordo com o eminente Relator, mas desejo explicitar a minha apreensão, em face do art. 198, 1º e 2º da Constituição Federal. Creio que esses artigos ainda nos darão muito trabalho, porque, a serem interpretados na sua literalidade, teriam estabelecido o confisco da propriedade privada neste País, nas zonas rurais... Ora, nós somos um País continental, em que o homem civilizado abre caminho para a criação de seu Império. Isso se fez sempre, através da história, à custa do aborígene, não só no Brasil, como na América do Norte, na Austrália, na África, na Sibéria, em qualquer parte do mundo. O que está dito no art. 198 é mais ou menos o que está dito no art. 1º do primeiro decreto bolchevique: Fica abolida a propriedade privada. Revogam-se as disposições em contrário... Deixo, assim, isto bem claro, como *avant-premiere* do meu pensamento, porque não me deixo levar por um sentimentalismo mal orientado, que pode conduzir à atrofia do País, ou à inquietação

³ Que él mismo referencia como “STF, Mandado de Segurança nº20.235, 4-6-80”; pero que nosotros referenciaremos del documento donde está registrado el discurso del diputado, o sea, el Diario del Congreso Nacional.

⁴ Ministro del Tribunal Supremo Federal durante el gobierno Geisel.

rural, com resultados imprevisíveis. (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 9 de abril 1981, p. 1914)

Otro buen ejemplo de cómo sobrevivía tal línea de pensamiento lo muestra el escrito para *Folha de São Paulo* (28 de septiembre 1980) del antropólogo (UNICAMP) y miembro de la organización pro-indio de São Paulo Mauro William Barbosa de Almeida, sobre todo ante episodios de rebeldía indígena durante invasiones y conflictos. El antropólogo señala en el documento que en el mismo momento que él escribía el artículo se estaban registrando ataques a *fazendas* por los Txucarramãe y Gorotire (ambos de la nación Kaiapó) dejando varios muertos entre peones y empleados. La Funai de Nobre da Veiga procedió rápidamente a “congelar” (bloquear todo contacto sin saber lo que pasa en su interior) las tierras indígenas mientras se desencadenaba la polémica. Por un lado, periódicos conservadores protestaban por la impunidad de la que disfrutaban los indígenas gracias a sus privilegios, exigiendo la equiparación jurídica. Por otro, discursos agresivos que incitaban a la violencia por parte de políticos y personajes mediáticos, como el del diputado Helio Campos⁵, que defendía que los indígenas eran un peligro nacional, dibujando en sus silencios al indio como enemigo (diferente y opuesto) de la nación.

Varnhagen desafiaba al incipiente nacionalismo brasileño, en el que decía que era imposible que aquellos seres fueran los verdaderos y primitivos brasileños, ya que ni siquiera eran representantes históricos de la actual nación. Para el historiador, como los grandes perdedores (no sin cierta razón) del choque de las “tres razas”, no podía ostentar dicho cargo simbólico, ya que colocar al indio, a todas luces un elemento débil, como constitutivo del alma brasileña contradecía a la necesidad del Estado brasileño de dar tierra a los colonos para que desarrollasen el país. El intelectual de origen alemán reproducía en su discurso todos los componentes tradicionales del indio histórico, sobre todo cuando rescataba, para reforzar sus argumentos, lecturas del siglo XVI como la siguiente:

[...] bárbaros, selvagens, antropófagos; andavam nus, deformavam o corpo, experimentavam privações devido à sua imprevidência, não castigavam os vícios e nem premiavam as virtudes, castigavam as mulheres, eram viciosos contra a natureza, habitavam abrigos precários, não usavam metal, empreendiam a guerra pela vingança ou para satisfazer seus instintos ou os apetites dos chefes sem legitimidade no cargo e matavam os prisioneiros ao som de cantos e danças. (PARAISO, 2000)

⁵ Diputado por Roraima, tierra de frontera.

Bajo este prisma, para Varnhagen era evidente que solo para filósofos, historiadores⁶ y publicistas, por conocerlos de forma superficial, genérica y abstracta, podían alabar a unos seres que vivían en un estado de tal decadencia. Solo con el uso de la fuerza fue que los “cristianos” consiguieron sacarles del aislamiento humano y moral con la implantación de leyes, de la dignidad, la propiedad y la valorización de sentimientos elevados como la gloria, el patriotismo, la honra o la honestidad. El discurso de Varnhagen, a partir de aquí, toma derroteros exagerados al defender la esclavitud indígena, pues para él es así como realmente podrían ser protegidos y civilizados –y, por supuesto, de generar riquezas para el país.

A solução seria, portanto, capturá-los, distribuí-los entre pessoas que os educassem, ou transferir suas aldeias para as proximidades dos povoados, vilas e cidades e mantê-los ocupados, de maneira que se civilisassem e não se deixassem dominar pelo tédio e ócio. (PARAISO, 2000)

Pero la mentalidad de este autor no era un caso aislado, como se comentó, estaba generalizada en la corriente más conservadora del poder brasileño, como muestra Hermann von Ilhering (1850-1930), también de origen alemán y director del Museo Paulista⁷, quien defendió públicamente el exterminio de los pueblos indígenas por amenazar la seguridad de los inmigrantes europeos que por aquel entonces llegaban en masa a Brasil (MATOS, 1997, p. 11). Estas exposiciones llevan a la conclusión de que, en los círculos superiores de la alta política, el indio era mirado con extrañeza y preocupación, sobre todo por la pujante élite rural y urbana procedente de los contingentes de colonos europeos, a los cuales el indio les era totalmente ajeno y molesto.

La forma de concebir al indio, bestializado a través de sus características salvajes, por parte de Varnhagen, Ilhering y el sector del poder y la intelectualidad que representaban, poseía una proyección que llega hasta nuestros días, en la que se comprueba, también, que esta hunde sus raíces en la larga duración histórica. En un documento rescatado por Padgen (1981), John Mair (1467-1550), teólogo escocés del

⁶ Resulta curioso que él, como historiador, pensase esto. Imaginamos que en oposición a la corriente historiográfica de la época, influenciada por el indianismo romántico, la misma era muy crítica con ciertos procesos de la colonia y su trato a las poblaciones indígenas, como era el caso de la figura del *bandeirante*.

⁷ El que los abanderados de la visión más conservadora y reaccionaria en el debate sobre la cuestión indígena sean de origen alemán podría dar una pista para comprender la visión racista que imperaba en la Europa de finales del siglo XIX, inmersa por completo en el culmen de su carrera colonial. Durante esta época, la superioridad europea con respecto al resto de pueblos del mundo parecía indiscutible.

College de Montaigu de París, exponía las razones por las cuales (en el seno de un debate sobre el dominio legítimo, o no, de los cristianos sobre los paganos) era legítima la esclavitud de aquellos bárbaros/salvajes. Palabras que podrían pertenecer, sin sorprender, a las de esta línea de pensamiento del Brasil contemporáneo:

Estos pueblos [los habitantes de las Antillas] viven como bestias a ambos lados del ecuador; y debajo de los polos son hombres salvajes, como dice Ptolomeo en su *Tetrabiblos*. Y esto ha quedado demostrado ahora por la experiencia, por lo que la primera persona que los conquista les gobierna con justicia porque son esclavos por naturaleza. Como el Filósofo [Aristóteles] dice en los capítulos tercero y cuarto del primer libro de la *Política*, está claro que algunos hombres son esclavos por naturaleza, y otros son libres por naturaleza; y en algunos hombres está determinado que haya una cosa así [es decir, la disposición para la esclavitud] y que otros se beneficien de ella. Y es justo que un hombre sea un esclavo y otro libre, y es conveniente que un hombre mande y otro obedezca, porque la cualidad del mando también es inherente al señor natural. A causa de esto, el Filósofo dice en el primer capítulo del libro antes mencionado que ésta es la razón por la que los griegos deben ser los dueños de los bárbaros, porque, por naturaleza, los bárbaros y los esclavos son lo mismo. (p. 65-66)

La esclavitud, concepto moribundo a finales del siglo XIX, saca de contexto el presente trabajo si nos ceñimos a su definición clásica. No en vano Varnhagen fue el único, y visto con cierto escepticismo por esto, que lo usó bajo tales parámetros. Aun así, la concepción de la esclavitud natural puede servir para comprender cómo esta forma de percibir la otredad en los primeros siglos de la expansión europea seguía vigente adaptada al contexto cambiante del devenir histórico. Así pues, para esta forma de ver la cuestión indígena, la servidumbre/esclavitud era inherente a la naturaleza del indio como bárbaro/salvaje racializado e inferior. Este razonamiento partía del hecho de que este bárbaro, cuando era libre, es hombre a mitad, ya que solo podía sentirse completo cuando se unía al que por naturaleza era su señor, con el cual debía compartir intereses. Bajo esta perspectiva, era cruel no esclavizar a los bárbaros, pues su condición mejoraba necesariamente cuando era domesticado, “compartiendo su vida con hombres verdaderos, el propio esclavo puede llegar a ser más parecido al hombre, aunque sólo sea por imitación, pues aunque no pueda realizar actos racionales por sí mismo, puede comprender la amonestación razonada” (PADGEN, 1988, p. 70). Como continúa Padgen, en la jerarquía humana hecha por Aristóteles, había también otros segmentos de la población que sufrían defectos psicológicos como los bárbaros, las mujeres y los niños. Contemplados como hombres incompletos, al menos los hombres varones podían acceder, a través de la educación, al universo verdadero de los hombres adultos griegos.

Esto resulta muy interesante, pues la extrapolación de un razonamiento tan antiguo encuentra paralelismos en la legislación del siglo XX, como veremos en las páginas siguientes, en la que el indio ocupó, desde el punto de vista legal, el espacio del ser tutelado, al igual que los menores de edad (niños que se formarían como brasileños adultos de pleno derecho) o las mujeres solteras (hasta el cambio de legislación en el ecuador de dicho siglo).

En este sentido, el trabajo de Padgen ilumina el camino rescatando el pensamiento del siglo XVI, pues aunque la esclavitud natural de Aristóteles fue prontamente superada por los tomistas de la Escuela de Salamanca tras la conquista y dominación de las grandes zonas nucleares de la América prehispánica, brinda posibles claves profundamente enraizadas en el marco epistemológico occidental para desentrañar los mecanismos del pensamiento brasileño que concibió el indigenismo del siglo XX.

Son siervos y barbaros que son aquellos que faltan en el juizio y entendymiento cuomo son estos yndios que segond todos dizen son cuomo animales que hablan. [sic] (PADGEN, 1988, p. 77)

Estas palabras son de Gil Gregorio, exclamadas en la Junta de Burgos de 1512, que defendía también la concepción aristotélica de la esclavitud natural. Superando ya este concepto y teniendo en cuenta que, como ya hemos dicho anteriormente, ese concepto se extinguió en el siglo XVI y que la idea de esclavitud tradicional iba perdiendo su peso en el Brasil del siglo XIX, se puede ver que sus palabras eran realmente esclarecedoras en la construcción mental de un Occidente que estaba comenzando a reconocerse en el espejo de la otredad. Para Gregorio, los indios, “vagos, violentos y sin caridad”, existían incompletos e infelices en su estado natural, ya que su libertad violaba claramente el orden natural de las cosas, por tanto dañaba al propio indio, “pues ellos son los movidos y los españoles [los europeos], sus señores naturales, los motores”. O sea, sin una mano que los dirigiese, era una fuerza desperdiciada y una crueldad, al ser mantenidos en tal estado de ignorancia, inoperancia y libertinaje⁸.

Esta línea de pensamiento podría revelar, o al menos ilustrar, las viejas raíces de una tutela que se correspondía con esta idea de indio-otredad; y que explica el porqué de imaginarlo como un ser necesitado de civilización. En la mitología colonizadora de la Modernidad el indio abrazaba la llegada de la superioridad europea como quien

⁸ Aquí se unía al canibalismo (junto con la homosexualidad), dada que la ignorancia del indio en su estado natural era tal que consumían carne de sus semejantes (o tenían sexo con personas de su mismo género) sin saber que eso era una aberración contra natura. El indio salvaje vivía en tal estado de inutilidad y desdicha que ni las leyes naturales conocían.

reconoce a su señor natural (idea que ha sido recurrente a lo largo del trabajo). El indio, a pesar de una inicial resistencia, terminaba por reconocer su posición de inferioridad y, como único camino, el desarrollo alcanzado por la Civilización Occidental. Aquí, el evolucionismo y positivismo que conformaron los pilares básicos de la tutela reverberan con potencia apoyados en los ecos de una forma de concebir el mundo que se escondía, influyente, en los rincones del imaginario occidental.

Por otro lado, las bases de la esclavitud natural en su unión con el positivismo decimonónico parecen ofrecer una posible explicación a ciertas dificultades a la hora de analizar las fuentes documentales. La lógica de la esclavitud natural consigue establecer nexos y conexiones entre conceptos diversos sobre el indio en el pensamiento de la época. A lo largo de este trabajo se ha podido comprobar que el indio, como ser racializado y colonizable, había sido catalogado y caracterizado como una otredad salvaje en los límites de lo humano que justificase, por un lado, la superioridad propia, y por otro, la lucha continua (física y cultural) con esa otredad de características monstruosas y bestiales. Desde el comienzo de la colonización, había habido un esfuerzo importante para integrar al indio dentro de los parámetros de la humanidad, otorgarle de características humanas (como alma o raciocinio) que ayudasen a fortalecer las bases del conocimiento propio (como es el cristianismo y su universalidad) y también legitimar la dominación y explotación de tal otredad (cristianizar, civilizar, etc.). La esclavitud natural como recurso teórico parece establecer un punto de encuentro entre el indio como otredad humana e inhumana, ya que es tratado de forma indistinta en los discursos, en la imagen, en la simbología y en la praxis.

Usando las lógicas del razonamiento de la esclavitud natural aristotélica rescatada por el pensamiento proto-colonial europeo, se puede suponer que el indio, cuando habitaba en estado salvaje, ocupaba ese espacio de otredad bestializada inhumana, legitimando la violencia bajo los parámetros del miedo ante lo monstruoso. Como habitante del *sertão* lejano de la luz proyectada desde los litorales, el indio se transfiguraba en el antropófago, en el gigante, en el sanguinario cinocéfalo con dientes de perro y la amazona indomable. Entre las tinieblas de la floresta tropical, el indio brasileño ocupaba el espacio del monstruo salvaje opuesto a todo los logros obtenidos por la occidentalidad, viviendo lejano a su cometido natural, se despojaba de su humanidad y se transfiguraba en aquellas imágenes truculentas que las fronteras de lo no humano le otorgaban. Así, cuando el indio abrazaba la civilización, en el que

reconocía metafísicamente que su estado natural se recrea en el seno de la verdadera religión y cultura, era cuando adquiriría su pérdida humanidad. Era el indio domesticado que, al unirse a su amo natural (que es, en este caso, la abstracción de la Modernidad Occidental), tenía la posibilidad de conocer y de ver reconocida su condición humana.

Aunque las lógicas que movían la visión conservadora del indio, encabezadas por Varhagen, perdieron la batalla por liderar las políticas indigenistas, se puede observar que realmente en la alternativa propuesta por los vencedores, el tutelaje del indio, se escondían los mismos presupuestos arraigados profundamente en la mentalidad de la modernidad brasileña. El indio, en una miseria existencial, incompleto y deshumanizado sin la tutela del Estado, para guiarle por el camino de la integración y el trabajo productivo, relacionaba lo viejo con lo nuevo.

3.1.1 Orígenes ideológicos y simbólicos del régimen tutelar⁹

A pesar de que esta línea de pensamiento gozase de una fuerte influencia, la realidad era que los tiempos estaban cambiando. Dos de las principales corrientes ideológicas del siglo XIX, el positivismo y el evolucionismo, estaban tomando fuerza, y generaban un sentir común entre las élites intelectuales e influyentes del país, que, uniéndose a la visión romántica antes comentada, acabó conquistando la hegemonía en la mentalidad colectiva brasileña. Con los focos en las facultades de derecho de Recife y São Paulo, habían sido estas nuevas élites intelectuales quienes habían tenido el protagonismo a la hora de formular la política indigenista del Imperio. Estos habían comenzado a implantar la voluntad de integrar y civilizar al indio (a través de la catequesis y la enseñanza de oficios “útiles”) para soliviantar el déficit de “brazos” en el interior en expansión.

Esta actitud fue tomando forma rápidamente en la mentalidad romántica y nacionalista de un Brasil necesitado de símbolos. Plasmado en la visión de Manuel Antonio de Almeida (1831-1861)¹⁰, principal voz contra los principios representados

⁹ En este subepígrafe se va a trabajar la discusión en torno a la representación del indio que dio origen al *Serviço de Proteção ao Índio* y por tanto al indigenismo contemporáneo. No así sobre las causas más “prácticas” de ese indigenismo, que disfruta de un debate lejano y latente desde los primeros compases del Brasil colonial. O sea, no se pretende hacer historia del indigenismo como tal, para ello recomendamos a COUTO (2009), FREIRE (2005), MATTOS (2007), MENDES M. (2006) o LIMA A. (1985).

¹⁰ Intelectual brasileño que tuvo una fuerte influencia en el periodismo y el pensamiento social del Brasil de la época a pesar de su prematura muerte.

por Varnhagen, publicó en 1852 en el *Jornal do Comércio* una protesta llamada *Civilização dos Índigenas*, en la que defendía la catequesis y no la guerra como método para civilizar a los pueblos indígenas. El mismo hilo siguió el General Couto de Magalhães (1837-1898)¹¹ al defender la catequesis y el trabajo civilizador en los indígenas cuando propuso un cuerpo del ejército en lenguas y cultura indígena para atraerlos a lo largo y ancho del territorio nacional (en una buena parte aún sin explorar ni explotar), con presidios militares y puestos avanzados. Iniciativa que inició la conquista “dulce” que favoreció el terreno para el posterior indigenismo del siglo XX (ROCHA, 1988, p. 27-30).

Daba comienzo la cópula intelectual-militar que dio como vástago el indigenismo contemporáneo. Por aquel entonces, el ejército se pensaba garante altruista de una civilización convencida de ser culmen a la edad cultural del hombre, algo que el indio reconocería y abrazaría voluntarioso. Dogma recurrente aún en toda la andadura del *Serviço de Proteção ao Índio*, se encuadró a los indios en una perspectiva civilizatoria basada en un paradigma evolucionista y positivista. El mismo planteaba la existencia indígena como una población en una etapa, lineal, atrasada y transitoria, hacia la civilización moderna, y la única forma de hacerle avanzar era aplicar el “aprovechamiento” de tales masas poblacionales (OLIVEIRA, 2006, p. 121). Estas líneas maestras aún estaban presentes en la política y legislación indigenista de la dictadura, como se observa en lo comentado en el capítulo anterior con una FAB que traía civilización a los indios necesitados de ella, y una legislación que contemplaba la emancipación como el fin de ese camino de evolución cultural.

Esta visión del indio en gestación durante toda la época imperial pretendía hacer una lectura modernizada de la cuestión. En su afán de establecer un cuadro ideológico adaptado al nuevo y necesitado nacionalismo brasileño, el Estado y la intelectualidad habían identificado un conjunto de atributos positivos de las “raças nativas”, las cuales habían contribuido a la formación del pueblo brasileño. Muy presente en el debate racial, que en esta época se centraba por completo en la cuestión indígena y no en la afrodescendiente –casi olvidada a pesar de la abolición en 1888–, como nos señala John Monteiro (2003), estaba la dicotomía tupi/tapuia. Aquellos que estaban a favor de la exclusión y exterminio de los indios veían a los indígenas como la representación de

¹¹ Couto de Magalhães es el perfecto ejemplo del estamento militar brasileño del siglo XIX. A pesar de su origen castrense, su curiosidad intelectual le llevó a ser uno de los fundadores del movimiento folclorista del país, con importantes obras sobre los pueblos indígenas como “O Selvagem” (1876).

todos aquellos atributos negativos de inferioridad moral, física e intelectual, un pueblo traicionero que ralentizaba el avance de Brasil hacia la modernidad, centrándose en la figura del tapuia como ejemplo de indio históricamente negativo. Los que estaban a favor de la catequesis y la civilización veían a los indígenas como reencarnación aún viva de aquellos tupis, nobles guerreros que, a pesar de no haber sobrevivido, eran la matriz de la nación gracias al sistema de alianzas, *cunhadismo* y mestizaje con lo luso como embrión de la *brasilidade*. La imagen de lo tupí enfrentado a lo tapuia, las figuras emblemáticas, dieron origen a la diversidad de posiciones civilizatorias.

Esta dicotomía simbólica de las dos líneas principales que sustentaban el indio imaginado es muy visible en un pintor holandés que jamás pisó tierras brasileñas. Los cuadros de Albert Eckhout (siglo XVII), sin dar espacio a brutos y torpes estereotipos, muestran una pareja de tupis y otra de tapuias, en los que demuestra la fortaleza y virulencia de las construcciones simbólicas de América y sus habitantes en el mundo eurocentrado. A los tupis los retrató rodeados de los elementos del espacio colonial con una naturaleza domesticada por la civilización, mientras que a los tapuia los diseñó desnudos y solemnes, rodeados de una naturaleza hostil y salvaje, con grupos indígenas armados, sin rastro de presencia civilizada e, incluso, a la mujer cargando extremidades humanas para un supuesto ritual antropofágico. La dicotomía entre indio bueno, predispuesto a la aculturación y la servidumbre frente al indio malo, salvaje, agresivo, fusionado con la naturaleza por desbravar, se consolidaron a partir de representaciones como esta, no solo en el imaginario social de la colonia, sino en el imaginario profundo del incipiente mundo occidental.

Los presupuestos de este modelo bipolar marcaron a finales del siglo XIX, la tensión entre políticas asimilacionistas y represivas existentes.

As notícias sobre esses conflitos enchiam as páginas da imprensa nacional e causavam debates acesos e altamente políticos. Durante esse período, vários professores de origem alemã ensinavam teorias sociais racistas nas universidades de São Paulo, e muitas missões européias pediam a ação governamental imediata para proteger as vidas dos colonos europeus no Brasil. A influência desses elementos estrangeiros era tão grande que o presidente do Brasil reuniu várias vezes seu ministério para estudar a possibilidade de usar o Exército para terminar com os conflitos. No Congresso brasileiro, muitos legisladores argumentavam que seria conveniente, tendo em vista o desenvolvimento nacional, usar as mesmas táticas de extermínio que os militares americanos praticaram contra os índios na ocupação de quase toda a América do Norte.

Ao mesmo tempo, surgia outro grupo que se horrorizava com as histórias do massacre de tribos indígenas. Eram na maioria pessoas da classe alta que pertenciam a sociedades científicas e filantrópicas. Fortemente influenciadas pelo positivismo francês, reagiam com veemência contra as varias teorias racistas e pseudocientíficas que ganhavam influencia nos círculos cosmopolitas do Brasil. Alegavam ser responsabilidade do Governo proteger as populações indígenas remanescentes no país. Acreditavam que com o tempo os índios assumiriam seu lugar como cidadãos da recém-criada República brasileira. (SHELTON, 1978, p. 24)

A la larga, la versión que iría tomando protagonismo e influencia fue la integracionista. Seth Garfield, en su trabajo centrado en la evolución de los Xavantes desde *la Grande Marcha para Oeste* hasta la constitución de 1988 hace una valiosa reflexión, en la que recalca la importancia de cómo el Estado brasileño buscó introducir a los pueblos indígenas que vivían en relativa autonomía por el “interés nacional”, haciéndolos agricultores sedentarios, trabajadores rurales disciplinados, consumidores del mercado y ciudadanos patriotas (2001, p. 10). El método elegido finalmente para integrarlos fue el “respetuoso”, que buscaba introducirlos lenta pero inexorablemente en la corriente socioeconómica nacional. Por otro lado, el propio poder legitimaba este proceso y naturalizaba la desigualdad social esgrimiendo el discurso del destino manifiesto.

La influencia de la corriente positivista¹² fue protagónica a la hora de diseñar y regular el indigenismo de la nueva república brasileña, pues fueron ellos, los positivistas, a partir de su peso en el ejército y en los grupos de poder, quienes redefinieron en gran parte el Brasil de la época. Esta forma de concebir la realidad, vista como una línea progresiva de evolucionismo cultural, se impuso en el imaginario colectivo nacional afectando a los objetivos y funciones de todas las instituciones que componían el Estado brasileño y que tiene su mayor exponente en el lema oficial de la nación.

Esta mentalidad no dejó escapar ninguno de los mecanismos de funcionamiento y gestión del aparato social, político y económico; algo que le llevó a ver al indio como

¹² “La Iglesia Positivista de Brasil [el Apostolado Lego], o Centro Positivista Brasileño, fue fundada por Miguel Lemos en Río de Janeiro en 1881, para designar a la totalidad de los positivistas de Brasil, con el objetivo de desarrollar el culto, organizar la enseñanza e intervenir oportunamente en los negocios públicos. Este último objetivo fue dejando de concretizarse en la medida en que el positivismo se afirmó como institución eclesiástica, cuya manifestación incluye cultos públicos y domésticos, misas, vestimenta especial, oraciones, cánticos, sacerdocio y sacramentos, en número de nueve (presentación, iniciación, admisión, destinación, matrimonio, madurez, retiro, transformación e incorporación). Su templo, idéntico al que existe en París, fue inaugurado en 1927 en Río de Janeiro” (LIMA, 2010, p. 60).

campo de pruebas perfecto para demostrar y experimentar aquella ideología. Con la fundación del *Serviço de Proteção ao Índio* en 1910¹³, se puso en marcha toda una maquinaria nueva de gestión de la frontera, el contacto interétnico y la otredad. Por supuesto, la creación del SPI no se corresponde únicamente al ámbito ideológico, según Stauffer (1959), quien hizo un trabajo enorme sobre la creación del órgano indigenista; era debida también a una necesidad real a la evolución socio-económica de aquel momento. La penetración de los territorios indígenas por agentes de la civilización era cada vez mayor, en volumen y profundidad, creció exponencialmente durante los primeros años de la República. Esto fue generando una situación cada vez mayor de conflictividad social que, para los años previos a su creación, se tornaban ya de carácter urgente. De ahí, la necesidad del Estado de pensar un mecanismo que asegurase la supervivencia del indio, contentando a la opinión pública, y la continuación del progreso económico de la nación.

Para a maior parte dos brasileiros era evidente que não foram os índios que tinham iniciado esta luta. Sua desorganização, e falta de número suficiente e o armamento fraco impediram que eles pudessem entrar no território dos brancos com um mínimo de esperança de desalojá-los de terras já ocupadas. Nem a possibilidade de saque era um incentivo suficiente ao índio para arriscar sua vida. O conflito entre o nativo e o brasileiro não era mais do que a resistência desesperada por parte dos indígenas, à invasão terrível de seus territórios de caça. Não foi fácil ao governo justificar ou explicar esta nova invasão do último refúgio dos índios. Embora o tratamento injusto da população nativa, acompanhado da oposição incômoda dos índios ao desenvolvimento econômico do interior do país, causasse um dos maiores problemas da nação, em 1908 não havia ainda nenhuma expressão forte da opinião pública sobre este assunto. Também não se tinha adotado uma política governamental claramente definida. Talvez a aceitação malévola deste infeliz estado de coisas poderia ter continuado por vários anos, se, durante este mesmo período, um choque ainda mais desesperador entre os nativos e os invasores não o tivesse posto em evidência [sic]. (STAUFFER, 1959, p. 95)

Con respecto a las bases simbólicas e ideológicas, las relaciones entre la sociedad nacional y la otredad salvaje habitante de los *sertões* por desbravar se fijaron bajo los parámetros de la tutela. En su lógica, el indigenismo del siglo XX veía la potencialidad del indio como ser humano, haciendo un buen esfuerzo por superar los presupuestos

¹³ El siete de septiembre de 1910 se creó el *Serviço de Proteção ao Índio* (SPI) como un departamento del Ministerio de Agricultura. Al poseer amplios poderes en todo el ámbito nacional y al tener que responder solo ante el gobierno central, hizo que fuera visto como una amenaza a la soberanía de los diferentes Estados brasileños que veían con miedo una centralización del poder (STAUFFER, 1959).

racistas de la naturaleza inferior del indio. Pero la matriz desde la cual partía la forma de observar la otredad seguía fuertemente vigente, y el indio permanecía siendo a todas luces inferior al hombre occidental nacido de la costilla europea. La única explicación posible ante la visible e incómoda inferioridad indígena era la de que su estado cultural, tanto material como simbólico (y por tanto mental), estaba muy atrás en la línea recta y ascendente del desarrollo y la civilización. Por ello, la tutela indigenista se basó en intentar dar un lugar al indio en las escalas de las edades en el propio imaginario eurocéntrico, escalas que explica Dussel (1995), así como otros autores postcoloniales y decoloniales¹⁴. Desencuentro cruel, ya que el indio, sin dialogar ni negociar con él, fue catalogado como un niño en las edades del hombre, en el que su infantilidad era el origen de su incapacidad para comprender realidades complejas, aprovechar racionalmente su entorno y complejizar sus relaciones organizativas de tal modo que le permitiesen mejorar sus condiciones de vida.

Al partir de la idea de que el indio era como un niño, peligroso y salvaje, que había que educar, se creó una vasta producción material (escrita y audiovisual) sobre los agentes encargados de lidiar con su “educación”. Se construyó entorno a la figura de estos agentes una imagen de valentía, altruismo, patriotismo y desinterés. Esto les llevó a ser encumbrados como misioneros laicos que consiguieron mudar la violencia tradicional y física por una violencia simbólica, la persuasión de los *sertanistas*, que terminaría por fundar la tradición contemporánea del indigenismo oficial (LIMA A., 2010).

El Estado pasó a ser tutor (padre simbólico en la sociedad patriarcal) de todas las poblaciones indígenas del país, otorgándoles protección y enseñándoles el camino del progreso. Esta situación generó, para la ideología que diseñaba la narrativa nacional brasileña, una paradoja o inversión exquisita al tutelar al indio al mismo tiempo que lo imaginaba como padre o ancestro de la *brasilidade*, del brasileño o de la nación.

¹⁴ La única “civilización” a la que Europa pudo compararse por estar siglos por debajo de ella y con la que siempre estuvo en competición es la conocida (siempre desde el eurocentrismo) como Oriental. Siendo reconocida como una civilización avanzada, los teóricos europeos que diseñaron los pilares de la Modernidad a partir del siglo XVIII colocaron en esta escala (comparando el grado de civilización con la edad de un hombre, por supuesto, la Modernidad es machista) en la adolescencia, mientras negros e indios no pasaban de la niñez. Alabando ciertas creaciones culturales y capacidad organizativa pero criticando la falta de democracia y de madurez epistemológica. Estas valoraciones unidas a la dimensión estética de clara invención europea (en un proceso parecido al que ocurrió con las culturas americanas) pueden leerse en el clásico de Said, desde el cual parten todas las críticas hacia estos conceptos (incluido el propio Said), SAID (2007).

La tutela se revestía y justificaba a partir de su dimensión pedagógica, la misma que recubría la relación entre tutor y tutelado. Esta delineaba una “*linha na areia*” entre el nosotros educador y el vosotros educandos, basada en que el indio poseía “um conhecimento parcial ou deformado dos códigos culturais dominantes”, algo que terminaba por favorecer una relación de dominación y represión. Basado en esta premisa, se fundó un poderoso mitoaltruista que siempre acompañó al indigenismo oficial, incluso en sus días más negros, y preñaba de ambigüedades y eufemismos esa relación de dominación: “[...] a situação de contato como que afastou a mãe (enquanto expressão de fator básico de socialização e da própria cultura originária) dos povos colonizados e lhes deu em troca um governante –a administração colonial e nacional– com a qual têm de lidar e cuja função imediata é tomar conta deles, encarregando-se de transformá-los em adultos e em bons cidadãos” (OLIVEIRA, 1998, p. 224).

Este nuevo marco de relaciones entre sociedad nacional y pueblos indígenas puede interpretarse como una refundación del mito civilizador euro-occidental que legitimó la carrera colonial universal, revigorizado y complejizado por las nuevas corrientes científicas y el paso del mundo dominado por Europa a la apertura que tuvo como producto la hegemonía del sistema Occidental. Algo que, por supuesto, afectó profundamente a la forma que esa humanidad occidental tenía de relacionarse con el entorno y de comprenderse como parte de él. Seguían vigentes las bases de la relación de verticalidad entre la superioridad generosa y cándida del eurocentrismo internacionalizado a través del caleidoscopio de la colonialidad¹⁵, sobre la otredad indolente, salvaje, bárbara y deseosa de civilización que habitaba los márgenes y vacíos, cada vez más estrechos y angostos, de las fronteras desdibujadas de los mapas. El paso de la modernidad firme y directo se reformulaba con cada coyuntura en la misión del hombre blanco europeo (donde se incluyen asimilados y descendientes): “‘cristianizar’ en la primera modernidad, ‘civilizar’ en la segunda [donde se enmarca como culmen la

¹⁵ O sea, a través de las lógicas que el régimen colonial había dejado en la sociedad y el Estado Brasileño, resumidas en la superioridad de los centros hacia las periferias, siendo las periferias habitadas por las poblaciones marginales (indios, negros y mestizos) y los centros por los descendientes de los europeos (que basados en un supuesto linaje racial ligado a la naturalización de la superioridad de lo europeo sobre el resto, legitimaban sus puestos privilegiados). Para ampliar esta cuestión, basada en la colonialidad y principalmente en la colonialidad del poder, se recomienda leer a uno de los mayores exponentes que han trabajado el tema, Aníbal Quijano (1988; 1992 y 2000).

tutela indigenista brasileña], ‘desarrollar’ tras la Segunda Guerra Mundial [como demuestra las políticas indigenistas de la dictadura]” (CAROU, 2009, p. 68)¹⁶.

Parecía que no existía otra posibilidad ante tan claras conclusiones: el indio era un brasileño primigenio y, como tal, tenía la misma capacidad que cualquier ciudadano (o ciudadano en potencia) y merecía dejar de vivir en el atraso para formar parte activa de la vida nacional, y por el camino, producir, colonizar y desarrollar por el bien común.

El caso perfecto para la comprobación de tales presupuestos es el de uno de sus impulsores sobre el terreno y quien desarrolló la metodología de actuación, el Mariscal Cândido Mariano da Silva Rondon¹⁷. Rondon veía al indio como un ser inocente, no preparado y vulnerable al contacto, lo que justificaba la necesidad de una protección oficial. Él encarnaba personalmente el espíritu positivista que prevalecía en la creación del órgano indigenista oficial, y que, basado en los fundamentos evolucionistas de Augusto Comte (1798-1857)¹⁸ tan populares en la intelectualidad brasileña de la época, le atribuyó al órgano indigenista oficial la tarea de garantizar la autonomía de las poblaciones indígenas para que estas evolucionaran espontáneamente (malinterpretado el evolucionismo como un proceso lineal). Este proceso debía continuar hasta que se integrasen totalmente en la sociedad nacional, viendo, por tanto, en el asimilacionismo un destino inevitable. Ellos, protagonistas y agentes del mito civilizador y su praxis pedagógica, creían que el Estado debía proteger al indio del exterminio (atendiendo sus necesidades y apaliando sus penurias), o de cualquier otra opresión que contrariase esa “evolución espontánea”. En esta visión lineal y ascendente del proceso indigenista, la visión romántica del indigenismo *rondoniano* apostaba por la transformación del “noble salvaje” al “ser brasileiro” (RAMOS, 1991), en un proceso “natural” de integración armoniosa en la sociedad nacional.

El indigenismo oficial brasileño estuvo, desde estos comienzos, comandado por la iniciativa y el carácter de Rondon. Así, este indigenismo “rondoniano”, conocido por su ingenuidad y falta de medios, era impulsado por un idealismo humanista que le coronó con una serie de epítetos heroicos obviando por completo (incluso entre los más críticos) sus evidentes deficiencias y, sobre todo, sus estruendosas derrotas. Esta fase

¹⁶ Y que el autor lleva más allá, diciendo que tras la caída del Telón de Acero, el siguiente paso ha sido y es democratizar.

¹⁷ Con contactos en la Iglesia Positivista (a la cual pertenecía) y con políticos y administrativos con fuerte influencia en los órganos de gobierno como Domingo Sergio de Carvalho, Mario Barbosa Carneiro, Benjamin Constant o los hermanos Horta Barbosa.

¹⁸ Sociólogo francés considerado el fundador del positivismo.

“rondoniana” fue desde 1910, con la fundación del SPI, hasta la decadencia del órgano indigenista en la década de 1930, cuando Rondon pierde apoyos oficiales por sus diferentes aventuras políticas y la invasión masiva de un funcionariado no vocacional que burocratizó la cuestión. Este espacio vacío fue ocupado por el llamado indigenismo “científico”, definido por la toma de todas las estructuras de poder del SPI por científicos sociales, principalmente antropólogos, y por el protagonismo de una nueva generación de *sertanistas* que crearon sus propias alternativas metodológicas. Esta situación se vio favorecida por el nacimiento de la primera generación genuinamente brasileña de científicos sociales (antropólogos, etnólogos y sociólogos especialmente). También por el interés en un indigenismo interamericano que llevó a crear una red en todo el continente sobre el tema, así como en el interés de los gobiernos brasileños por recuperar la figura del indio en el discurso y el imaginario nacional (teniendo su auge máximo durante 1940 y 1950). Esta época tuvo su ocaso durante la década de 1960, cuando todo el sistema entró en fuerte crisis a causa de sus propias contradicciones insalvables. El cual fue sustituido por el indigenismo militar genuino de la dictadura coral de 1964 (con la creación de la Funai en 1967) y que llegó hasta su desaparición en 1988 (dando paso al indigenismo actual, que va más allá del interés de este trabajo).

El indigenismo contemporáneo en Brasil nació a partir de la creación del SPI en 1910 gracias a la voluntad de un sector del poder que ocupó un espacio central en la vida política con la proclamación de la República y que desde entonces ocupó siempre esa posición arbitral en la vida pública brasileña hasta la dictadura civil-militar. Este sector del poder era compuesto casi exclusivamente por militares de medio y alto rango que se adscribieron a la causa del desarrollo y la grandeza de la nación. La característica principal de los militares brasileños de la época entre siglos (XIX-XX) era diversa del resto de militares (que también disputaban y ejercían el poder) de América Latina. Los militares brasileños de la época¹⁹ estaban marcados vigorosamente por el interés en la intelectualidad que nacía desde principios del siglo XIX, de fuerte influencia francesa y en general del racionalismo europeo (TÍBOLA, 2010). El estamento castrense tuvo mucha influencia en la educación de la época, ya que muchas veces la forma de acceder a una enseñanza básica fue a través de ingresar en el ejército (ALVES C., 2009), así como en la intelectualidad, pues tenía un gran interés en comprender el espacio nacional

¹⁹ El trabajo de historia más reciente sobre el ejército brasileño en la importante transición entre la monarquía y las primeras décadas del siglo XX es el libro de MCCANN (2007): *Soldados da pátria: história do Exército brasileiro (1889-1937)*.

a través del estudio de las ciencias naturales (ALVES, 2006). A su vez, la intelectualidad brasileña de la época estaba más orientada hacia la creación de un discurso nacional que le otorgase carácter propio. Para ello crearon canales nuevos de circulación epistemológica que enraizaban la patria neonata a las vastedades exóticas del país. Ello generó discursos de idealización romántica, donde el indio histórico encontraba su razón de ser. Al mismo tiempo, cuando su interés tocaba el suelo para dirimir en cuestiones mortales, el interés de esta intelectualidad tendía a centrarse en la migración europea, en las relaciones internacionales o en el politiqueo competitivo entre las regiones que se buscaban hegemónicas en aquel Brasil bullente. Por último, decir que, en general, los científicos brasileños de la época sentían poca simpatía por el indígena de carne y hueso, prefiriendo su dimensión simbólica. Estos, en su mayoría primera o segunda generación de europeos, se veían fuertemente influenciados por las corrientes supremacistas y racistas que por aquel entonces abanderaban la ciencia en un Viejo Continente sumido en luchas imperialistas. El indio solo servía en el estudio de la antropología para comprender la otredad salvaje y primitiva, o en la filosofía y en la historia para otorgarle la simiente de la nación primigenia, o para constatar la superioridad del proyecto de la Modernidad.

Un buen ejemplo lo tenemos en la figura del joven antropólogo Alberto Vojtěch Frič (1882-1944), nativo de Praga (el caso es trabajado en detalle por PENNY, 2003). Por aquel entonces inmigrante venido desde el Imperio Austro-Húngaro, quiso demostrar en el 16º Congreso Internacional de Americanistas (adelantándose a la generación de antropólogos de la década 1930 y 1940) que la colonización europea del sur y sureste de Brasil, que tanto se ensalzaba en los círculos científicos, intelectuales y políticos como ejemplo de desarrollo, se estaba realizando sobre los cadáveres de centenas de indígenas y sobre la esclavitud clandestina de niños y mujeres nativos. Por supuesto, los americanistas presentes denostaron el trabajo del checo (usando incluso ataques personales), arruinando su carrera, por preocuparse más por viles salvajes que por honrados colonos europeos, muchos de ellos compatriotas. Esto da un buen ejemplo de cómo el conservadurismo exaltado de la época en este tipo de cuestiones impedía al propio ejercicio científico abordar con realismo y abstracción la cuestión indígena.

Por eso, no es de extrañar que, en la cúpula intelectualidad/practicidad que el ejército brasileño ejercía por aquel entonces, le convirtiera en uno de los elementos más vanguardista y progresista que existía en el seno de la nación. Era cuestión de tiempo

que algún militar con interés en el desarrollo de la patria a gran escala mirase con preocupación aquellos *sertões* plagados de alteridad desaprovechada. Sería, pues, un descendiente de *sertanejos* y *caboclos* metido a militar para salir de la pobreza, Cândido Rondon, el que, tras comprobar las bendiciones que el progreso podría traer a aquellas poblaciones que sentía como propias, impulsase un proyecto indigenista civilizador exitoso gracias a la influencia que el aparato castrense tenía en el devenir brasileño.

Andrey Cordeiro Ferreira rescata para su libro “Tutela e resistência indígena” (2013), el libro más reciente publicado sobre el tema, un documento que recoge el discurso en 1911 de Alipio Bandeira en la inauguración de la *Inspetoria do SPI* en Amazonas (COLETÂNEA INDÍGENA, 1929), conociendo su existencia gracias a este autor, se ha accedido a él. Este discurso junto con el análisis que hace el propio Ferreira (que al ser antropólogo nos arroja luces muy necesarias en cuestiones simbólico-representativas que a un historiador se le escapa), va desgranando las cuestiones discutidas a lo largo de este epígrafe.

Alipio Bandeira²⁰ era un militar que vivía convencido de la necesidad de dar una dimensión digna al indio como símbolo de un Brasil perdido y representante de todo lo bueno del alma humana, el buen salvaje: “Eram sóbrios, confiantes, dóceis e ingênuos e, como tal, amigos da festa e da alegria” (p. 8). Es por esto que el sentimiento de culpa que invoca era grande, ya que el indio, muerto en “uma trompa apocalíptica do sacrifício” [sic] (p. 4) en los altares de la Modernidad, había sido aniquilado por el nosotros: “imolamos barbaramente aos ditames da nossa ganancia, da nossa fereza até – força é dizerl-o – da nossa covardia” [sic].

En este documento resultan interesantes varias cuestiones. Primero, como señala Ferreira, es el juicio que Bandeira hacía, donde se resaltaba “[...] a voz da sociedade branca diante de um tribunal em que o acusado e o acusador são o mesmo sujeito” (FERREIRA A., 2013, p. 74). O sea, a pesar de querer hacer un ejercicio de conciencia (cargado de remordimientos), Bandeira excluía al indio de todo protagonismo, y volvía a ser colocado como contraparte ontológica a lo representado por Brasil como pueblo y como nación. De esta vez, el indio como lo bueno, lo luso-brasileiro como la parte

²⁰ Militar, compañero de Rondon, le siguió en su aventura indigenista y dio voz literaria a la causa con libros como “A cruz indígena” (1925). Es otro ejemplo más (de los muchos militares que cita Darcy Ribeiro (1988, p. 135) de que los militares brasileños de la época, comienzos del siglo XX, eran un estamento intelectualmente influyente en el país, totalmente convencido de su vocación civilizatoria; algo vivido fuertemente aún durante las décadas de los gobiernos militares se ha visto en el capítulo anterior.

cargada de epítetos negativos: “O português que no século XVI aportou as plagas [en un apocalipsis casi bíblico] do Brazil, encontrou nesta parte da América povos de assimilação fácilima, a julgar pelo testemunho dos antigos navegadores e viajantes” [sic] (COLETÂNEA INDÍGENA, 1929, p. 8), era exaltado en su bravura, en su capacidad de resistencia ante tan feroz enemigo. Resistencia que no evitaba evocar una edad de oro que hacía reverberar el tiempo hasta los inicios de la construcción imaginaria y simbólica del indio, pues como el propio Ferreira comenta, el indio era pasado, un pasado venerable ya perdido que encontraba en su camino hacia el futuro un presente plagado de dificultades que el indigenismo tenía el deber y la responsabilidad de vigilar:

A resistência pertence a esta idade de ouro que desapareceu em face do avanço da conquista e da colonização do território. Existe no discurso dos militares uma visão que poderíamos chamar de romântica e passadista acerca da resistência indígena, romântica no sentido de que é objeto de veneração, mas considerada ineficaz, impotente; passadista pois ela está associada necessariamente a um passado perdido. (FERREIRA A., 2013, p. 74)

La cobardía del exterminio indígena, que debía causar vergüenza a la nación, radicaba en que el carácter y las capacidades de estos pueblos los catalogaba como niños, como comentamos anteriormente, en la línea evolucionista del positivismo (heredada de las corrientes filosóficas del siglo XVIII). Para Alipio Bandeira, los pueblos indígenas estaban en la infancia de la humanidad, y por tanto vivían bajo los dictámenes de los vicios y las virtudes que tal edad les concedía. Sería, por tanto, labor del indigenismo contemporáneo, pagado de sí mismo ante tan moderna línea de pensamiento, educar a los remanentes de tales poblaciones, pues “como crianças que a educação amolda e modela à vontade e feição do educador, uma sábia e humanitária política tel-os-ia aproveitando tanto para o desbravamento da terra como para o concurso intellectual e moral que era licito esperar delles [...]” [sic] (COLETÂNEA INDÍGENA, 1929, p. 8)²¹.

A la hora de intentar explicar la labor del nuevo órgano indigenista, Bandeira se pierde en las tinieblas de las bases ideológicas que sustentaban todo el proyecto de la Modernidad. Ya comenzando en el auto-juicio de consciencia, algo que encerraba realmente la culpa del trato dado por una civilización superior a pueblos evidentemente

²¹ Hay que dejar claro que equiparar al indio con los menores de edad como tutelados tiene una doble vertiente. Por un lado, la simbólica, que es la que interesa en este trabajo, y por otro, la pragmática. Esta última se basa en la imposibilidad de encontrar una figura jurídica equiparable al indio como tutelado. Por ello, se comparó a discapacitados, menores de edad y, por aquel entonces, mujeres no casadas.

inferiores, sus palabras reproducen la relación vertical de supremacía racial que intenta recubrir con un halo de caritativa comprensión. Al hombre europeo le correspondía administrar al resto de razas, ya que su característica principal era la inteligencia, mientras que el de los indígenas era la “actividad”: “Sabe-se que não é a inntelligencia o característico predominante na raça amarella, a que pertence o aborigenne brasileiro. Seu principal attributo é a actividade, como intelligencia o é do branco e sentimento do negro, conforme a melhor apreciação filosofica” [sic] (p. 14), y que juzgarlo con severidad era tan injusto como juzgar al europeo/blanco creyéndole malvado, pues su naturaleza radicaba en carecer de capacidad sentimental: “O índio não é, pois, um typo que se distinga pela capacidade intellectual; d’ahi, porem, a consideral-o estúpido vai tão grande erro como iria em suppor o branco malvado por não ser o sentimento o seu apanágio [sic]” (p. 15).

Es cierto que la concepción racista/racial del universo humano era la forma generalizada en la época de concebir la realidad. Y aunque pertenezcan a un momento histórico que rinde cuentas a su contexto específico, no se puede obviar que esta línea de pensamiento sentó las bases del indigenismo contemporáneo en Brasil llegando hasta los confines de la democracia actual que, en teoría, le superó. Visible en el ya citado discurso del diputado Modesto da Silveira, que expone lúcidamente en este documento estas cuestiones:

Com o novo órgão surgiram dirigentes de um tipo novo que tentavam –e tentam ainda– formular os princípios de um novo indigenismo, ajustado à imagem triunfalista e milagreira que a mitologia oficial procurava fazer crer ao País. O que se pretendia, na realidade, era forjar os instrumentos legais e administrativos que consagravam a tese absurda do índio como categoria étnica transitória e superável graças à política de integração. Este é o principio dominante do Estatuto do Índio [...]. E esta continua sendo a tese de eleição de quantas diretorias se têm sucedido na Funai, desde sua fundação até hoje. Não foi por acaso que o Ministro Rangel Reis, ao assumir a Pasta no início do Governo Geisel, expressou sua confiança em poder, antes do termo do mandato, anunciar o fim das reservas indígenas, o que representava, naturalmente, o fim do próprio índio como categoria sócio-econômica discernível e viável. (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 1981, p. 1913)

Por otro lado, la propia tutela partía de la base de que los pueblos indígenas eran niños (salvajes) que dependían de la tutela de un adulto (civilizado) para desarrollarse. En esta clasificación concluyente, el indio ocupaba un escalón inferior y excluyente en la participación de su propio destino. Por supuesto, hubo resistencias y activismos por parte de los indígenas que demuestran que no fueron sujetos pasivos de este proceso,

pero lo que nos interesa analizar aquí es cómo el indio imaginado interactuaba con el sistema de referencias simbólico-ideológicas de la sociedad hegemónica. Y es en esta dimensión que se demuestra que, a pesar del intento de renovación del pensamiento social brasileño a partir de una conformación romántica e idealizada de ese indio imaginado (que podemos ver, por ejemplo, en la exaltación a la resistencia indígena en las palabras de Alípio Bandeira), se seguía reconstruyendo sobre viejos presupuestos que conformaban los cimientos del imaginario occidental y que inundaban, moviéndose perezosamente, la larga duración de la historia, como muestra el siguiente extracto de un informe del SPI de la época: “O índio, dado seu estado mental, é como uma grande criança que precisa ser educada” (SPI, 1939, p. 03).

El discurso de Bandeira (hecho en 1910), el pequeño extracto del SPI y las reflexiones de Ferreira sirven para abrir las puertas y recorrer la entrada del indigenismo militar que se impuso en Brasil a partir del golpe de 1964, en el cual el indio necesitaba ser guiado por un Estado fuerte, ya que:

[...] a situação de opressão vivenciada pelos índios era decorrente da não intervenção do Estado – como mediador – nas relações entre a sociedade nacional e sociedades indígenas”, situação que se resolveria por la institución indigenista que tendría el rol de “retirar o índio da situação de degradação e colocá-lo dentro da civilização. (FERREIRA A., 2013, p. 75)

La supremacía racial del hombre occidental le llevaba a la obligación de civilizar a aquel niño descarriado por los avatares de la historia en una actualización del proyecto de la Modernidad. Demostrando, de nuevo, que la concepción del mito de la Modernidad basado en la dualidad del nosotros superior sobre el ellos inferior al que había que ofrecer las mieles de nuestra superioridad seguía vivo y fortalecido bajo el paraguas de una compresión hipócrita (que intentaba entender y dar espacio a esa otredad, sin conseguirlo). Imaginar al indio como un niño le rebajaba doblemente, pues no solo le ubicaba como un ser inferior (en condición de infantilidad) delante del hombre civilizado, sino que reconocía que esta analogía se hacía como una clasificación simbólica, pues el indio jamás podría ser como un niño civilizado que, al haber nacido en el seno de la sociedad imperante, conocía sus normas y protocolos sociales. Algo que conecta con la esclavitud natural de las razas bárbaras a las que el indio pertenecía. Es por esto que la relación tutelar era una nueva forma histórica de institucionalizar la desigualdad entre las alteridades que componían el contexto nacional y específico de Brasil.

La clasificación del indio como tutelado por parte del Estado traía a colación algunas reflexiones que se han discutido a lo largo de este trabajo y que tienen especial fuerza en la legislación indigenista que se va a analizar posteriormente. La principal es que el indio no entraba dentro de la clasificación de ciudadano capaz de desenvolverse correctamente en una nación, quedando fuera de toda posibilidad su interacción a iniciativa propia dentro del concierto nacional y del contrato social. Cuando se diseñó Brasil, el indio no entraba en la categoría de ciudadano, que era ocupada (a imitación de las legislaciones europeas) por el hombre blanco, heterosexual y burgués. La tutela le llevaba al camino de la civilización para incorporarse a ese contrato social y, por tanto, le llevaba a dejar de ser indio. Otras cuestiones radicaban en cómo el indio era imaginado como un elemento externo que incorporar (ocupando tal vez el nicho de lo no-humano habitante de la frontera sin desbravar), siempre ajeno, aunque se intente integrar en una *brasilidade* mítica. El indio era solo indio mientras estaba bajo la tutela del Estado (en ese viaje que hacía su civilización), dejando de serlo cuando se integrase definitivamente al emanciparse de la tutela. Esta visión únicamente contemplaba como opción para los pueblos indígenas, el abrazo de su desaparición cultural para disolverse en el ego conquistador, al mismo tiempo que otorgaba al Estado el poder de definir quién es indio y quién no. Algo que generó tantos problemas como el caso del decreto de emancipación durante el mandato del ministro Rangel Reis durante la dictadura militar y que será un estudio de caso en este mismo trabajo.

Para Ferreira, la tutela es un producto que parte de una situación colonial internacional para desembocar en el llamado colonialismo interno que caracterizaban los nuevos Estados que surgieron de esa situación colonial (2013, p. 394). Su conclusión no va lejos de lo que este trabajo pretende estudiar, lo que Ferreira llama colonialismo interno, el pensamiento latinoamericano contemporáneo llama colonialidad y que es base teórica de muchas reflexiones de este trabajo. La pervivencia de las lógicas surgidas de la dominación colonial, sobrevivían a la muerte del colonialismo para reproducirse en las sociedades surgidas a partir de esta emancipación. La relación que mantenía la sociedad brasileña (cuyos grupos de poder actuaban como Norte Imperial en un Sur dominado) con la población indígena (las tribulaciones, contradicciones, problemáticas y debates) es un ejemplo de la clasificación como otredad dominada por el poder de la colonialidad (SANTOS, 2009).

En la práctica, esta construcción tutelar se escondía tras un dulce velo, la creación de un aparato estatal que regulase el contacto interétnico en las fronteras interiores del país que se pretendían colonizar, ocupar y desarrollar. No en vano el SPI, a medida que fue tomando presencia como agente protagónico de la normalización de la frontera, era visto como un instrumento de una política de ocupación de las fronteras económicas, con mayor presencia en regiones donde se querían ejecutar proyectos y políticas económicas estratégicas (energía, mineral, transporte y comunicación, colonización, extractivismo, etc.) y donde se concentraba el voluminoso capital nacional y extranjero.

La metodología del indigenismo naciente a comienzos del siglo XX albergaba el proyecto de la Modernidad, encumbraba su mito civilizador y escondía una profunda paradoja que iba más allá de lo evidente, que era la de respetar la cultura y forma de vida indígena pero a su vez buscaba su aculturación y sometimiento a un sistema de producción hegemónico y ajeno. La paradoja de la tutela, clave a partir de aquí en todo el presente trabajo, usaba la protección para la asimilación en un espejismo de comprensión a favor de la sociedad imperante (OLIVEIRA, 2006, p. 115). Esta situación agravó la situación de los pueblos indígenas y la regulación del indigenismo bajo su institucionalización, llevando a las conclusiones lógicas que hemos visto hasta ahora y que fue tomando forma a medida que la idealización *rondoniana* fue dando paso a la realidad nacional, o sea, el interés de los grupos de poder, la voracidad burocrática y los efectos de una aculturación acelerada. Estos efectos son visibles en las crónicas y relatos que componían la historia del SPI y la Funai, en cuyos silencios, espacios en blanco y entrelíneas se agolpaban, como escondidos *igarapés*²², los centenares de indios muertos por enfermedades, hambre y falta de asistencia, el alcoholismo, la destrucción de las referencias simbólicas, la destribalización, la marginalización, los suicidios, la prostitución, la pobreza y la desaparición metafísica, por un conquistador que buscaba desprenderse de los emblemas de su naturaleza conquistadora para limpiar su conciencia.

El indigenismo del siglo XX nacía a partir de unos principios que actualizaban a las nuevas coyunturas, viejos ideales y viejas imágenes que aún veían al indio como perteneciente a la otredad salvaje fundida con la naturaleza por desbravar. Dentro de su mentalidad altruista y humanista se volvía a justificar un cuadro de supremacía cultural

²² Canales que unen las cuencas de los ríos más importantes, comunes especialmente en la región amazónica.

cristalizado en el marco legislativo racista y que sirvió para crear la Fundação Nacional do Índio en 1967, órgano que abandonó las medias tintas del moribundo SPI y que llevó al extremo las consecuencias de todo este devenir histórico.

3.2 UNA CONQUISTA SIN FIN: DEL SERVIÇO DE PROTEÇÃO AO ÍNDIO (SPI) A LA FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO (FUNAI)

La Funai nació en 1967 como un intento de renovación del indigenismo oficial tras el fracaso que supuso el SPI, que, moribundo de corrupción y escándalos, lanzaba sus últimos estertores entre 1966 y 1967; época en la que se desarrolló la famosa investigación del fiscal Figueiredo²³. Las políticas y prácticas, que escandalizaron a la opinión pública y fueron condenados como delitos, del antiguo órgano indigenista se quisieron olvidar con la creación de una nueva institución que se alejase de la anterior. Pero a pesar de este intento de renovación por parte de las autoridades, el nuevo órgano indigenista, al poco de nacer, comenzó a reproducir problemas y contradicciones de similar naturaleza.

Los últimos años del SPI estuvieron marcados por el descontrol, la falta de liderazgo y una corrupción total y desenfrenada. La opinión pública internacional se interesó considerablemente por las noticias que iban llegando de las masacres y explotaciones que llevaron al organismo indigenista a su desaparición, algo que causó que ciento treinta funcionarios fueran juzgados por delitos relacionados con esta situación. Como muestra el informe final del fiscal Figueiredo:

Pelo exame do material infere-se que o Serviço de Proteção aos Índios foi antro de corrupção inominável durante muitos anos.

O índio, razão de ser do SPI, tornou-se vítima de verdadeiros celerados, que lhe impuseram um regime de escravidão e lhe negaram um mínimo de condições de vida compatível com a dignidade da pessoa humana.

É espantoso que existe na estrutura administrativa do País repartição que haja descido a tão baixos padrões de decência. E que haja funcionários públicos, cuja bestialidade tenha atingido tais requintes de perversidade. Venderam-se crianças indefesas para servir aos instintos de indivíduos desumanos. Torturas contra crianças e adultos, em monstruosos e lentos suplícios, a título de ministrar justiça. (MINISTERIO DO INTERIOR, Relatório Figueiredo, 1967-68, p. 2)

²³ Documento disponible en: <http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=DocIndio&PagFis=103>, accedido el 18 de junio 2015.

La vergüenza fue tal que el propio ministro Alburquerque Lima intentó evitar hablar del asunto en una rueda de prensa (VISÃO, 1968, p. 23-24), a pesar de las continuas preguntas sobre los caminos que iba a tomar el nuevo indigenismo que estaba naciendo a partir del cierre del SPI. Para intentar calmar los ánimos, el ministro dijo que la nueva Fundación Nacional del Indio iba a ser instituida a partir de un consejo indigenista formado por “especialistas”. Esta declaración de intenciones se fue diluyendo entre sus propias palabras cuando comenzó a nombrar los miembros de tal consejo: presidido por un representante del Ministro de Interior directamente elegido por el ministro, un representante del Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal, otro del Conselho Nacional de Pesquisas, uno de una universidad federal, de la Asociación Brasileña de Antropología, de la Fundação Serviço Especial de Saúde Pública, de la Sudam y otro de la Superintendência do Desenvolvimento da Região Centro-Oeste (Sudeco).

No es difícil percibir que los únicos “especialistas” eran los antropólogos, los investigadores y los representantes de la salud pública. El resto de “especialistas” respondían directamente a los intereses del Estado, los cuales enmarcaban al indio en el eje del ya comentado binomio ideológico: seguridad y desarrollo.

Las declaraciones del ministro hacen reflexionar sobre la enorme diferencia que existía entre el indio imaginado por el indigenismo oficial emanado desde el Estado a partir de las discusiones, debates y críticas que se sucedieron en el seno de la sociedad brasileña, y, por otro lado, el indígena real, el tratado directamente por la *praxis* indigenista. Este indio imaginado recibía las dispensas que le eran propias a partir de la oficialidad. El Ministro garantizaba y prometía que los indígenas mantendrían la posesión de las tierras ocupadas tradicionalmente por ellos, así como el usufructo exclusivo de sus recursos naturales y, por supuesto, colaborar en la preservación del equilibrio cultural de las poblaciones indígenas en su contacto con la sociedad nacional. Y dentro de estas expectativas, se abría el indigenismo a los interesados para que pudieran investigar, colaborar y contribuir en estas líneas maestras propuestas para la fundación de la nueva Funai.

Por supuesto, el recelo era enorme, las diferencias entre el indio imaginado por la oficialidad y el tratado por la *praxis* indigenista eran insalvables, ya que el indigenismo tradicional había actuado en consonancia con los modernos ritmos de un capitalismo cada vez más global y que tenía los ojos sobre los territorios “vacíos” de Brasil. Para el

famoso antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira no era fácil de olvidar el indigenismo empresarial practicado por el SPI en los últimos tiempos antes de su desaparición. Los puestos indígenas fueron organizados como empresas patronales a imagen de las colonias rurales lideradas por pequeños terratenientes y *seringalistas*.

Impõe-se assim uma modalidade refinada de colonialismo interno, apesar da nossa propalada democracia racial, com a cobrança indireta destas taxas pela transformação do trabalho do próprio índio no agente financiador das práticas assistenciais. (VISÃO, 1968, p. 24)

En la misma línea de pensamiento se decantaba el famoso médico y ex presidente del SPI, Noel Nutels. Para él, había un desequilibrio grande entre los objetivos propuestos por un indigenismo idealista que nacía del romanticismo positivista de Rondon y la realidad impuesta en las vastedades brasileñas. Tras años de experiencia, Nutels creía que, por muy bien que estuviera preparado el indígena para enfrentar la realidad más allá de sus límites culturales, su capacidad de competición en un mundo capitalista (concepto que desconoce, y por tanto, capacidad de la que carece) era nulo, algo que le condenaba al abandono, la marginalización y la desaparición.

Num país onde terra é motivo de especulação, não há lugar para o índio, que está sendo dizimado justamente por seus aproveitadores, os donos de terras. Em 1964, um industrial paulista comprou enorme pedaço de terra em Mato Grosso, onde viviam xavantes ainda em funções tribais. No ano passado os índios, suportados por dois anos, começaram a incomodar o dono das terras. O SPI resolveu então retirá-los daquele lugar, transferindo-os para uma missão religiosa, onde oitenta deles morreram quase que imediatamente de sarampo. (VISÃO, 1968, p. 24)

Ambos especialistas, entre tantos otros, creían que la única posibilidad de supervivencia real para el indígena era el de mantenerlo aislado en un territorio propio y que la integración se diera tras años de lenta aculturación y por su iniciativa propia. Por ello señalaban como exitosa la iniciativa en el Xingu. Este proyecto nació en 1961 a partir de los grandes esfuerzos de los Villas-Bôas y con el apoyo en su elaboración y redacción, entre otros, de Darcy Ribeiro, Noe Nutels y el propio Rondon²⁴.

Este proyecto traía a colación una nueva forma de lidiar con la cuestión indígena; en él, se pretendía crear un amplio espacio donde poblaciones indígenas pudieran vivir alejados de los frentes de expansión y la competitividad que se les imponía, con la intención de que el proceso de convivencia e integración con la sociedad imperante

²⁴ El Parque Nacional Indígena del Xingu, hoy en día, Parque Indígena del XINGU (PIX). En el próximo capítulo se dedica un extenso epígrafe a este parque y su poder simbólico, mientras que en este capítulo sirve para ilustrar el indigenismo oficial y sus efectos.

fuese al ritmo marcado por los propios indígenas. El Xingu estableció un precedente en la historia de Brasil al crear un nuevo modelo de definición de tierras para los indígenas, donde se entregaban grandes porciones de territorio, basado en un derecho inmemorial y susceptible de demarcación física (LIMA A.; in OLIVEIRA, 1990,p. 71). Este proyecto se hizo como alternativa al indigenismo oficial, vivió un largo proceso de implantación gracias a la enorme influencia de sus defensores. También fue clave la gran presencia de militares y colonos en la zona (creando una zona segura entorno a la inseguridad que generaba una región gobernada por indígenas) que llegaron a partir de la *Gran Marcha para o Oeste*. El Parque Indígena del Xingu buscaba el uso compartido entre varios pueblos de un territorio propio y autónomo, rompiendo con la perspectiva tradicional del SPI, cuyo destino era buscar y crear reservas de mano de obra para el desarrollo de los *sertões* que plagaban los interiores de la nación. No es de extrañar que, como se tratará más adelante, el gobierno militar no dudara a la hora de diseñar y construir la carretera BR-080 a través del parque.

A su vez, el SPI, que ya había nacido adoleciendo de serios problemas de planteamiento, era garante de un indigenismo oficial que seguía la línea de trabajar por y para el indígena, pero sin contar con él. Visto bajo las insistentes lógicas de la conquista, el indio era receptor pasivo de una autoridad que emanaba vertical y unidireccionalmente.

Interesa en este epígrafe desarrollar la *praxis* (ese momento donde teoría y práctica se juntan) de un Serviço de Proteção ao Índio, que dejó su herencia a lo que fue el indigenismo diseñado por y para servir a la dictadura militar, la Funai.

Partiendo entonces de la base de que el SPI tenía ciertos problemas y contradicciones forjados al calor de una ideología definida en el contexto en el cual fue creado, se impuso un sistema vertical de relación entre el nosotros y el ellos. Aparte de esta “pacificación” y aculturación forzosa, se complejizó (aún más si cabe) las relaciones fronterizas con la llegada de los agentes del SPI, que pretendió arbitrar entre indígenas y no indígenas (OLIVEIRA, 1988, p. 60).

Esta *praxis* transporta al lector al comienzo de este trabajo, donde se relacionaba lo militar y lo indio en un Brasil fronterizo. Se ha comentado que la creación del SPI se basó en el poder tutelar que también veía al indio como una población en reserva (mantenida aparte y vigilada del resto de la población nacional) que necesitaba ser controlada, monitoreada y enseñada por las fuerzas militares. Esta antigua relación

militar/indio estaba sometida a la lógica perenne de conquista infinita. Para el antropólogo Antonio Carlos de Souza Lima, esta tradición de institucionalizar la relación entre Estado y poblaciones indígenas como una cuestión militar parte desde la época del Marqués de Pombal (1699-1782) al crear una política indigenista más concreta con el *Diretorio de Índios* que pretendía acabar con el caos legislativo sobre la cuestión. Tradición que fue seguida por José Bonifacio de Andrada e Silva (1763-1838) con el *aldeamiento* de indios cercanos a puestos militares y Couto de Magalhães (1837-1898) al proponer aculturar indígenas con intérpretes militares. Todo ello sin olvidar las colonias agrícolas del Imperio, donde las órdenes religiosas se investían con poderes militares para mantener el orden en los territorios fronterizos habitados por pueblos indígenas. Esta lógica no podía sino acabar en la creación de un cuerpo militar separado de la Iglesia, que, como agentes nacionales, planificaron la pacificación y asimilación de las poblaciones nativas, naciendo así el SPILT (Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais) en 1910 – o SPI a partir de 1918 (LIMA A., 1992a, p. 62).

Al igual que la Funai, como una institución que continúa con las premisas y prácticas iniciadas por el indigenismo que la república trajo, el propio SPI, a pesar del discurso positivista y anticlerical²⁵, continuó el modelo indigenista que heredó de la administración colonial y las misiones católicas del Imperio. Los puestos indígenas creados por el SPI tenían muchas semejanzas con las reducciones que los misioneros practicaban desde el siglo XVI. Es más, la unión del *Ministério da Agricultura, Industria e Comércio* junto con el *Apostolado Positivista* y el *Museu Nacional* fueron los que crearon el SPILT, a los que se les unieron las actividades de los militares positivistas liderados por Cândido Rondon, envueltos en los debates de la capacidad evolutiva (o no) de los pueblos indígenas (OLIVEIRA, 2006, p. 112-113). Así fue surgiendo la reinención de un “nuevo” sistema de conquista (que las órdenes religiosas, especialmente los jesuitas, habían diseñado y testado durante siglos) que, desde un punto de vista “pacífico” y “comprensivo”, llevaba a los indígenas a la

²⁵ El anticlericalismo del SPI fue muy duro, llevándolo a una guerra mediática con la Iglesia durante años. Los ideólogos del nuevo indigenismo creían que las misiones religiosas (de la confesión que fuesen) eran perjudiciales para la formación del indio. El propio Cândido Rondon expuso su malestar ininidad de veces, por ejemplo, en un informe sobre la organización de las fronteras, dirigido al ministro de guerra, se expresaba así: “Sou contrario à educação ministrada pelas Missões teológicas, católicas ou protestantes, como prejudicial à formação viril do caráter selvagem” (LIMA A., 1992a, p. 66-67).

civilización, convirtiéndolos en una fuerza de trabajo que los hiciera sentirse parte de la nación brasileña.

Desde el comienzo, el SPI tuvo claro que su labor como tutor era el de la educación, pero no una educación cualquiera, sino una que convirtiese a los indígenas en trabajadores nacionales. Para ello se pensó que la mejor opción era poner a cargo de esta labor a los ingenieros militares, vistos como soldados-ciudadanos, que llevasen a buen puerto el trabajo de “‘salvação’ da nacionalidade, ‘missão civilizadora’ que consistia em descobrir e demarcar o território geográfico, submeter e ‘civilizar’ os que estivessem à margem da Nação” (LIMA A., 1992a, p. 65). El Estado, concibiéndose como único capaz de guiar a la nación (en el más amplio sentido de la *Realpolitik*), imaginada esta como un solo individuo y donde todo tipo de diferencia generaba un peligroso déficit simbólico y social, veía necesario que el indio pasase a la “comunhão nacional” para que se volvieran productivos y comprometidos con el proyecto nacional.

El elemento militar²⁶ estuvo muy presente en la jerarquía del nuevo servicio de protección, en la organización de los centros y puestos avanzados, en la metodología, los uniformes y en la formación de los agentes. Lima (1992a, p. 63) nos cuenta cómo, para poder obtener el grado de Inspector del Servicio (puesto de mediana responsabilidad), se debía demostrar coraje como “elemento formador de guerra” y moral como “elemento formador de civilización”. Para hacerlo, debía, al ser atacado por indígenas hostiles, mantener una posición defensiva y contener a las “tropas” para que no atacasen, mostrando su convencimiento de la nobleza de la misión que estaba llevando a cabo y para que a su vez convenciera al “enemigo” de su deseo sincero de establecer un contacto pacífico²⁷.

Por eso no es extraño que el propio SPI oscilara entre diferentes ministerios, adaptándose a las necesidades del momento²⁸, pero siempre coqueteando con el carácter militar. Lo indio y lo militar no podían estar separados, y esto se ve en las razones que el coronel Juarez do Nascimento Fernandes, el 30 de octubre de 1933, enumeraba para

²⁶ De hecho, en los primeros años de la década de 1960, etnólogos integrantes del *Conselho Nacional de Proteção aos Índios* (CNPI) (creado en 1939 para orientar, en teoría, la acción del SPI) plantearon, sin conseguir avances, varios puntos de lo que debería ser una política indigenista científicamente orientada y liberada de una mayor presencia militar (LIMA A., 2010, p. 57).

²⁷ El mayor ejemplo de valentía y entereza lo protagonizó en 1941 el sertanista Pimentel Barbosa, que, siendo atacado por los Xavante del Rio das Mortes, fue muerto, tanto él como su equipo, sin defenderse (WELCH, 2013).

²⁸ Del Ministerio de Agricultura (el cual nació en 1910 y volvió en 1939) o de Industria cuando primaba la visión laboral (al cual se unió en 1930 siendo luego pasado al de Guerra en 1934), en la que los indígenas eran trabajadores o “brazos” necesarios para la nación (MATOS, 1997).

convencer al gobierno de pasar el SPI hacia el *Ministério de Guerra*. En su disertación, el coronel defendía que, amparado y dirigido por jefes militares, los indígenas adquirirían la convicción de que un “servidor de sua pátria” los protegía y velaba por ellos, tanto en la paz como en los momentos donde se exigían “sacrifícios maiores”:

[...] entre todos os departamentos da administração pública [...] nenhum se encontra em melhores condições de levar a termo o programa de nacionalização integral de nossa vasta população indígena, do que o Ministério da Guerra, colocado mais do que qualquer outro no ponto de vista cívico, e dispondo de pessoal capaz de defender o índio contra o esbulho de invasores e educá-los no sentimento vivo de seus deveres para com a Nação. (FUNAI, 1933)

El indigenismo contemporáneo se fundamentó entonces en un nuevo parámetro de conquista que forzaba el contacto a través de una “pacificación”, que no era otra cosa que un combate/batalla donde la superioridad tecnológica, civilizatoria y moral sometía por asombro a las poblaciones nativas. Los indígenas terminarían por comprender su inferioridad a través de los regalos que les eran dados y por la actitud altiva de entereza militar/espiritual esgrimida por los civilizados, admitiendo que el único camino posible era abrazar el progreso occidental que les llevaría a poder integrarse en los ritmos contemporáneos al amparo de una nación moderna. Tras la “batalla” de la “pacificación” (cuya metodología llevaba meses, en el llamado “*namoro*” o intercambio de presentes y contactos), se imponía el régimen tutelar que educaba y controlaba a las poblaciones indígenas para poder dejar de ser indios (el Otro) para incorporarse al seno del ego conquistador (el nosotros), en un proceso pedagógico-militar. El mito de la Modernidad, cuyo predominio cultural y moral avalado por su superior tecnología y economía debía ser compartido con las poblaciones inferiores del orbe, se imponía actualizado a las coyunturas por las cuales pasaba Brasil.

Por ello, acabó por unirse la necesidad de integrar en un solo individuo a toda la nación (para consumir por fin la democracia racial y el hombre tropical) y controlar a aquellas poblaciones irredentas, ajenas y extrañas al “pacto social”, la otredad para la cual la nación no había sido diseñada²⁹. Siguiendo con la necesidad de “ocupar” con desarrollo los territorios vacíos, la expansión económica y el triunfo del proyecto de la Modernidad; imponiéndose como el único proyecto naturalmente viable.

²⁹ Lo que explica el sistema legislativo y judicial aparte del resto y que tiene su máximo exponente con la creación de cárceles, prisiones y procesos judiciales diferencias. Nacen con el SPI en los años 1920 y serán foco de corrupción, tortura y opresión, así como uno de los principales motivos (el abuso de esta autoridad, que no respondía ante nadie) de su desaparición. Aunque rechazados en un primer momento, al poco de nacer la Funai se crearon nuevas cárceles y prisiones, como vimos en el capítulo anterior, que siguieron los mismos pasos de abuso que en la época anterior (MARÉS, 1994, p. 159-160).

Es necesario tener en cuenta estas cuestiones antes de comenzar a abordar el indigenismo genuino de la dictadura, como fue el protagonizado por la Funai a partir de 1967, ya que este nuevo organismo estatal heredó todas estas cuestiones: desde la metodología de conquista/pacificación, la tutela, los mecanismos y objetivos de integración y, sobre todo, el de mantener apartado al indio de toda posibilidad de autogestión, siendo aún imaginado como una otredad que gestionar con precaución hacia su emancipación como ciudadano brasileño. Como comenta Cezar Melatti (1980, p. 191), tanto en el SPI como en la Funai, el indio era el objeto sobre el que trabajar y fue demasiado tarde cuando comenzó a incluirse indígenas en los cuadros de personal de la institución. Demostrando no solamente que los indígenas no decidían su propia suerte, sino que su destino estaba a merced de la sociedad nacional dominante. Estas cuestiones comienzan a ofrecer pistas y a resolver ciertas cuestiones, principalmente del porqué los pueblos indígenas en Brasil, ante tal cuadro ideológico y metodológico, buscaron sus propias alternativas de organización y lucha cuando el desencuentro interétnico se recrudeció en los años 1960 y 1970 y el indigenismo oficial vivía una crisis continua a causa de sus contradicciones internas insalvables.

Se puede también observar que la existencia de ese indio histórico se apuntala fuertemente a lo largo del siglo XX con nuevas posibilidades de adaptación coyuntural, lo viejo y lo nuevo se unen a partir de la relación de un marco epistemológico que mantenía sus bases intactas pero flexibles gracias a estrategias miméticas de acomodación a lo nuevo, algo que la Modernidad realizaba con cierta comodidad. Devenir innegable que inundaba las innumerables páginas de la documentación indigenista, donde era indiscutible esta mentalidad y metodología que imaginaba un indio atrasado y deficiente (cultural, material y hasta mentalmente) que debía ser tutelado por un estado que lo veía más como una responsabilidad paternal que como responsable de pagar una deuda histórica (aunque se partiera de esta premisa, como nos recordó Alípio Bandeira en su discurso de 1911).

En este sentido, y como relata el informe de la Comisión Nacional de la Verdad (CNV) de 2014 en el indigenismo entre 1946 y 1988 (comprendiendo por tanto la época de la dictadura), hubo una línea de acción por parte del Estado en su política indigenista, caracterizada por dos épocas diferenciadas pero consecuentes, fruto de este largo proceso histórico. El primer periodo sería el protagonizado por el SPI, que iría hasta su desaparición, en el cual el Estado estableció condiciones propicias para el saqueo de

tierras indígenas, caracterizado principalmente por la omisión, y por tanto apoyo, de esta situación. Se cubrieron las acciones del “poder local, intereses privados e deixando de fiscalizar a corrupção em seus quadros” (p. 198).

Foram emitidas amiúde declarações oficiais fraudulentas que atestavam a inexistência de índios nas áreas cobiçadas por particulares. Para tomar posse dessas áreas e tornar real essa extinção de índios no papel, empresas e particulares moveram tentativas de extinção física de povos indígenas inteiros – o que configura um genocídio terceirizado – que chegaram a se valer de oferta de alimentos envenenados, contágios propositais, seqüestros de crianças, assim como de massacres com armas de fogo. Em 1967, o Relatório Figueiredo, encomendado pelo Ministério do Interior, de mais de 7.000 páginas e 30 volumes, redescoberto em novembro de 2012, denuncia a introdução deliberada de varíola, gripe, tuberculose e sarampo entre os índios. (CNV, 2014, p. 201)

El segundo periodo concuerda con el nacimiento de la Funai y el endurecimiento de la dictadura, especialmente con la firma del AI-5 en 1968. En esta época, el propio Estado tomó parte activa en el proceso etnocida, no solo profundizando la omisión en áreas como la salud o el control de la corrupción, también en el favorecimiento de los grandes intereses privados en detrimento de los derechos de los pueblos indígenas y los derechos humanos³⁰.

Encontrándose paralelismos claros entre ambas instituciones indigenistas, existen en el propio *Relatório Figueiredo* testimonios de trabajadores del SPI que muestran un claro esquema de saqueo protagonizado por el Ministerio de Agricultura (donde residía el SPI) y que envolvía políticos regionales y locales, actores económicos de las zonas interesadas, agentes del SPI y del ministerio. Según Helio Jorge Bucker, *sertanista*:

[...] dos esbulhos de terras indígenas de que tenho conhecimento (...), nenhum foi mais estranho e chocante do que o procedido diretamente pelo Ministério da Agricultura, através do seu Departamento de Terras e Colonização. (...) O próprio órgão responsável pela garantia da terra do índio, é o primeiro a despojá-lo. Penso que fica bem claro com esse exemplo que a espoliação tem a chancela oficial das cúpulas administrativas, maiores responsáveis pelas desditas dos índios e do Serviço de Proteção aos Índios, o bufão da grande comédia [...]. (Relatório Figueiredo, p. 3.952-3.953 apud. CNV, 2014, p. 202)

La Comisión Parlamentaria de Investigación (Comissão Parlamentar de Inquerito o CPI), que indagaba crímenes cometidos en la Funai en 1977, mostraba situaciones que

³⁰ Según la CNV, los muertos, sólo en los casos estudiados, ascienden a 8.350 durante la dictadura militar. Por desgracia no se ha podido estudiar aún en profundidad la cantidad de muertos totales, que debe ser muy superior, ya que las posibilidades y recursos de dicha comisión, les limitaba a una estrecha franja de estudio (CNV, 2014, p.199).

reproducían las mismas problemáticas y proyección. Las mismas ideas de integración, modernizadas por el avance tecnológico y la actitud insistente y autoritaria del gobierno de la época, hicieron de la Funai una “maquina” aún más eficiente del desaparecimiento indígena, ya sea en su vertiente etnocida o genocida. Y la ideología imperante de la relación vertical jerarquizada donde el indio ocupaba el estrato más bajo, mostrándose en el lugar que ocupaba la propia institución indigenista creada por la dictadura militar, “a Funai vincula-se ao ministério “dinâmico” responsável pelos grandes projetos de desenvolvimento econômico-financeiro-regional” (CNV, 2014, p. 202).

3.3 LA LEGISLACIÓN INDIGENISTA DE LA DICTADURA CIVIL-MILITAR

El indio poseía un encaje claro dentro de la ideología militar que actualizó su construcción imaginaria. No solo era contraparte ontológica de la civilización occidental y el proyecto de la Modernidad, su construcción, durante la dictadura, se entrelazaba también con el ser un foco de continua de inseguridad, ya sea a través de insubordinación directa o al impedir el desarrollo y la economía nacional. Desde este punto de vista, y tras un ejercicio de abstracción y absorción del cinismo histórico de las instituciones que sustentaban el sistema, parece lógico el trato al que los pueblos indígenas fueron sometidos por parte de autoridades y actores que compartían ideología, mentalidades y objetivos comunes. Aun así, es necesario cuestionar ciertos aspectos, ya que la idea romántica del indio y los discursos y prácticas contra-hegemónicas (o que se consideraban como tales) tenían un espacio creciente y cada vez más influyente en un mundo postcolonial.

Por tanto ¿Por qué el indio fue origen de tanta controversia en las sociedades occidentales en aquella época? En los espacios urbanos e industriales de la sociedad, donde la naturaleza y sus representaciones estaban ausentes o domesticadas, el indio generaba una especial admiración por su oposición a la propia urbanidad y todos los principios y problemas que generaba. Por ello, el indio tomó de nuevo el rol de oposición ontológica. Las imágenes del buen salvaje ligado a una naturaleza idílica volvían, bajo la mano de nuevas ideas, como la ecología o el anti-capitalismo, a reproducir las imágenes del indio como habitante del Paraíso, como entidad proveniente de una Edad de Oro perdida. Tras la Segunda Guerra Mundial, la humanidad estaba inmersa en la Guerra Fría, pero también en la descolonización. Y es en ese contexto que

los indígenas fueron conquistados, en su dimensión hiperreal (como ser idealizado), el de víctima y resistencia, prueba viviente de un mundo que comenzaba a descubrir nuevas categorías de análisis en las ciencias sociales³¹. Desde esta perspectiva, ¿tuvieron influencia estas corrientes internacionales en la forma en la que el Estado militar brasileño legisló sobre los pueblos indígenas?

La cuestión es que el cambio de imaginario en las sociedades occidentales, unido a la tradición indigenista latinoamericana y especialmente brasileña, tuvo mucha repercusión e influencia, comprobable al analizar la legislación indigenista de la época³². Ya la Constitución de la República, elaborada y aprobada por los gobiernos militares el 24 de enero de 1967, decía en el art. 4º sección IV que las tierras de las “silvícolas” eran propiedad de la Unión, que a su vez tenía que garantizar la protección y su posesión a los mismos. Esta legislación vaga y breve para un problema tan profundo y generalizado se fue concretando con el tiempo, sobre todo a partir de la caída del SPI y la necesidad de crear un nuevo organismo indigenista que respondiese a los nuevos contextos que se estaban generando.

De cara a la política internacional, el mundo se estaba concienciando de los sacrificios y violencias que había traído consigo el colonialismo europeo. Por ello, comenzaron a florecer todo tipo de convenios internacionales que apoyaban la emancipación y dignidad de las poblaciones tradicionalmente excluidas. En esto, Brasil no fue ajeno a la corriente descolonizadora internacional. El gobierno militar firmó un decreto, el nº 65.810, del 8 de diciembre de 1969, que ratificaba y aplicaba en Brasil la Convención Internacional sobre la eliminación de todas las formas de discriminación social en respuesta a su discusión internacional en Nueva York en 1966, que buscaba profundizar en la declaración universal de los derechos humanos. En él se muestra claramente que los conceptos de racismo y los problemas que acarreaban, o sea, la visión contemporánea del propio racismo, ya estaban bien asentados y discutidos en la época. El decreto firmado por Brasil en 1969 lo demuestra:

Convencidos de que todas as doutrinas de superioridade fundamentadas em diferenças raciais são cientificamente falsas, moralmente condenáveis, socialmente injustas e perigosas, e que não

³¹ En el siguiente capítulo será analizado en profundidad esta construcción imaginada del indio en las sociedades urbanas y organizaciones contra-hegemónicas. En el epígrafe actual, sirven para dar pie a este epígrafe sobre legislación indigenista.

³² La legislación indigenista ha sido recopilada y actualizada varias veces por la propia Funai. La última versión es la de SILVA, Luiz Fernando Villares e. (Org.). *Coletânea da legislação indigenista brasileira*. – Brasília: CGDTI/FUNAI, 2008, de donde proceden todas las leyes aquí consultadas y analizadas.

existe justificativa, onde quer que seja, para a discriminação racial, nem na teoria e tampouco na prática;

Reafirmando que a discriminação entre os seres humanos por motivos de raça, cor ou origem étnica é um obstáculo às relações amigáveis e pacíficas entre as nações e é capaz de perturbar a paz e a segurança entre os povos, bem como a coexistência harmoniosa de pessoas dentro de um mesmo Estado;

Convencidos de que a existência de barreiras raciais é incompatível com os ideais de qualquer sociedade humana;

Alarmados por manifestações de discriminação racial ainda existentes em algumas áreas do mundo e com políticas governamentais baseadas em superioridade ou ódio racial, tais como as políticas de apartheid, segregação ou separação;

Resolvidos a adotar todas as medidas necessárias para eliminar rapidamente todas as formas e todas as manifestações de discriminação racial, e a prevenir e combater as doutrinas e práticas racistas com o objetivo de favorecer o bom entendimento entre as raças e conhecer uma comunidade internacional livre de todas as formas de segregação e discriminação racial.

Viendo como era visto, imaginado y tratado el indio por el Estado militar y los poderes que le rodeaban, no deja de sorprender que contradijese ampliamente los convenios internacionales aprobados, firmados y ratificados por el Brasil de la época. En este sentido, tal vez el propio racismo, como concepto, nos brinde la respuesta. Según el pensamiento contemporáneo latinoamericano, el racismo nace como una forma de legitimación “racional” de la dominación europea sobre el resto del mundo, construcción que le permitía gestionar su relación de explotación con la otredad que poblaba el mundo más allá de las fronteras del Viejo Continente. Proceso en el cual, y curiosamente, los pueblos indígenas tuvieron un papel importante.

América se constituyó como el primer espacio/tiempo de un nuevo patrón de poder de vocación mundial y, de ese modo y por eso, como la primera *id-entidad* de la modernidad. Dos procesos históricos convergieron y se asociaron en la producción de dicho espacio/tiempo y se establecieron como los dos ejes fundamentales del nuevo patrón de poder. De una parte, la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza, es decir, una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros. Esa idea fue asumida por los conquistadores como el principal elemento constitutivo, fundacional, de las relaciones de dominación que la conquista imponía. Sobre esa base, en consecuencia, fue clasificada la población de América, y del mundo después, en dicho nuevo patrón de poder. De otra parte, la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado mundial. (QUIJANO, 2000, p. 202)

Esta lógica se impuso y mantuvo en el tiempo sobreviviendo a la propia época colonial, siendo heredada por las sociedades criollas, herederas raciales e ideológicas de su metrópoli. La raíz es profunda y pervive en el imaginario común de las naciones latinoamericanas, no siendo diferente en este caso Brasil.

Las concepciones del Otro y de las Alteridades que habitaban el mundo fueron catalogadas por las ciencias sociales en los diferentes estadios por los que había pasado la humanidad. Siendo el principio representado por esos indios que enarbolaban la bandera del salvajismo y la barbarie, desconocedores por completo de las herramientas de la cultura como eran el arte o la ciencia. Eran hombres “menores de edad” que aún debían recorrer el largo camino hasta la madurez y la plenitud, características representadas por Europa. Muestra de ello era que la propia Europa estaba regida y regulada por legislaciones e instituciones nacidas de su propia madurez. Partiendo de que “al principio todo era América”³³ se llegaba a la plenitud europea, donde debían converger todas las naciones del planeta.

No resulta difícil ver cómo el aparato conceptual con el que nacen las ciencias sociales en los siglos XVII y XVIII se halla sostenido por un imaginario colonial de carácter ideológico. Conceptos binarios tales como barbarie y civilización, tradición y modernidad, comunidad y sociedad, mito y ciencia, infancia y madurez, solidaridad orgánica y solidaridad mecánica, pobreza y desarrollo, entre otros muchos [...] El imaginario del progreso según el cual todas las sociedades evolucionan en el tiempo según leyes universales inherentes a la naturaleza o al espíritu humano, aparece así como un producto ideológico construido desde el dispositivo de poder moderno/colonial (CASTRO-GÓMEZ, 2000, p. 154).

Cierto es que estos planteamientos corresponden a generalidades de análisis que tienen un propósito concreto como base para generar líneas de pensamiento, o sea, sirven como fondo para el discurrir intelectual. Para poder aplicar esta visión de-colonial a un trabajo de historia, se debería trabajar en metodologías y procesos más

³³ DUSSEL (1994, p. 15-16) critica a Hegel y sus propuestas eurocentristas (como ejemplo de la intelectualidad europea nacida en el mito de la Ilustración) sobre la inmadurez ontológica de América, donde no solo sus gentes y culturas son “inmaduras” sino que todo lo es: la tierra, los ríos, los animales, vegetales y montañas: “El mundo se divide en el Viejo Mundo y en el Nuevo Mundo. El nombre del Nuevo Mundo proviene del hecho de que América [...] no ha sido conocida hasta hace poco para los europeos. Pero no se crea que esta distinción es puramente externa. Aquí la división es esencial. Este mundo es nuevo no sólo relativamente sino absolutamente; lo es con respecto a todos sus caracteres propios, físicos y políticos [...] El mar de las islas, que se extiende entre América del Sur y Asia, revela cierta inmadurez por lo que toca también a su origen [...] No menos presenta la Nueva Holanda caracteres de juventud geográfica, pues si partiendo de las posesiones inglesas nos adentramos en el territorio, descubrimos enormes ríos que todavía no han llegado a fabricarse un lecho [...] De América y de su grado de civilización, especialmente en México y Perú, tenemos información de su desarrollo, pero como una cultura enteramente particular, que expira en el momento en que el Espíritu se le aproxima (sowie der Geist sich ihr näherte) [...] La inferioridad de estos individuos en todo respecto es enteramente evidente”.

robustos que permitiesen crear un marco de análisis adaptado a la disciplina histórica, a sus necesidades y limitaciones. Aun así, en este trabajo resultan muy pertinentes, al menos para ilustrar e hilvanar la narración, la teoría y la investigación histórica. Por ello, siguiendo esta línea de pensamiento, se puede deducir que este discurso racial nacía a partir de la Modernidad europea que se gestó con el colonialismo secular. Algo que generó lógicas y mentalidades que fueron replicadas, como las réplicas de un terremoto, a lo largo del tiempo por las sociedades ya emancipadas. La Modernidad era el marco referencial del imaginario colectivo del mundo eurocéntrico que dio paso al Occidental, en el que se gestaron los presupuestos principales del conocimiento culto y social moderno que diseñaron naciones y sociedades³⁴. En este sentido, la perspectiva de Lander (2005) nos ayuda a comprender las dimensiones que componían la Modernidad, como proyecto y como proyección: 1) la visión universal asociada a la idea de progreso; 2) la naturalización de las relaciones sociales y de la sociedad liberal-capitalista; 3) la naturalización y “ontologización” de las divisiones y separaciones de la sociedad (desde la clase hasta la raza); 4) la superioridad de los conocimientos científicos sobre cualquier otra forma de conocimiento (citado a través de SALES, 2014, p. 76).

Esta Modernidad se erigió como un discurso que formó parte central de todo lo que la civilización Occidental representa. Al ser solo un discurso que precisaba retroalimentarse en su justificación del desarrollo, no daba espacio a otras formas de alteridad. Los indígenas vieron negado su mundo en nombre de una lógica que les era ajena y extraña. En un proceso de racionalización propio de la Modernidad, esta elaboró un mito de su bondad (“mito civilizador”) con el que justificaba la violencia, declarándose inocente del asesinato del Otro al “ayudarlo” a desarrollarse.

La modernidad es una máquina generadora de alteridades que, en nombre de la razón y el humanismo, excluye de su imaginario la hibridez, la multiplicidad, la ambigüedad y la contingencia de las formas de vida concretas. (CASTRO-GÓMEZ, 2000, p. 145)

³⁴ Como ya se ha dicho, estas conclusiones son una generalidad, pero no por ello carecen de sentido o no son demostrables históricamente. Por supuesto, como toda generalidad, son matizables en extremo, sobre todo si los aplicamos a la infinita complejidad del ser humano. Aun así, resulta evidente que las élites latinoamericanas diseñaron los Estados-nación como las leyes, los símbolos patrios, la organización social y política, las instituciones y el conocimiento/educación formal, a imagen y semejanza de lo que se generaba en Europa, o en su defecto, Estado Unidos. Al mismo tiempo, en estos países se vivió un proceso de mestizaje profundo que adaptó dicha referencialidad euro-centrada a los contextos aportados por la orografía, el clima, y sobre todo, por las culturas y sociedades marginales y periféricas, como fueron los pueblos indígenas o los afrodescendientes, y toda la miríada de mezclas y mestizajes que coloreaban sus sociedades. Pero este trabajo reitera y defiende que el poder y la sociedad dominante vivió (y vive) bajo las lógicas de la colonialidad, y a partir de ellas se imaginaba al indio.

En torno a esta construcción ideológica se constituyó el ego fuertemente marcado de esa Modernidad (DUSSEL, 1994, p. 22) que Brasil replica y en el que se ve replicado. En ese mito civilizador, donde se “ayuda” a las poblaciones nativas “forzosamente”, aun a pesar de su resistencia, la posición de civilizador eximía del crimen de violencia epistémica y física, algo muy presente (como se ha visto hasta ahora) en el indigenismo contemporáneo brasileño que hereda el Estado controlado por los militares. El paralelismo entre la construcción histórica del racismo internacional (su ideología y praxis) y cómo era visto y tratado el indio por el poder y la sociedad brasileña, resulta visible. Por tanto, puede llevar a la conclusión de que el racismo como tal era una de las piedras angulares que dieron forma y sentido a la legislación y política indigenista de la época estudiada en este trabajo.

El poder del racismo no radica en una evidente dominación entre centros y periferias, en el que se ubica a las poblaciones correspondientes bajo unas lógicas coyunturales de un colonialismo tradicional; algo que no solo estaba moribundo en la época de la dictadura militar brasileña, sino que Brasil, como ex país colonizado, lo rechazaba de pleno. El verdadero poder del racismo está en generar y reproducir lógicas de dominación y poder basadas en la razón colonial, o sea, en la superioridad racial, con todo lo que ello conlleva. Profundizando más allá de las evidentes muestras de desprecio ante personas de diferente color de piel. Las lógicas heredadas del mundo colonial, la llamada colonialidad por el pensamiento latinoamericano, sobrevivían al propio colonialismo.

El Estado militar brasileño no era ajeno a esta problemática de la simplificación del racismo. Por eso fue “fácil” participar y compartir como país tropical y nación detentora de la unión racial que ello conllevaba (presente en la falacia de la democracia racial), en este tipo de foros, para luego seguir reproduciendo el racismo estructural y sistémico, profundo e influyente, que anida en los pilares y silencios del sistema.

El decreto anteriormente citado se firmó dentro de los parámetros de una concepción simplista del racismo/discriminación, como un efecto recíproco entre elementos étnicos diferentes y no como una relación de poder donde, como hemos visto, radica el problema principal. Esta consciencia simplista que generaba una legislación internacional hipócrita era conocida ya desde antes de la dictadura, como muestra la ley nº 2.889, del 1 de octubre de 1956, que definía y castigaba el crimen de genocidio, y que se alargó en el tiempo con otras iniciativas que siguieron el mismo camino, como la

ley nº 7.437, del 20 de diciembre de 1985, que incluyó carga penal a práctica y actos de prejuicio racial, de color, sexo o estado civil. Como vemos, se sigue toda una lógica de actuación bien clara en cuanto a legislar, y por tanto, aceptar, oficialmente, la reflexión que la coyuntura descolonizadora ponía sobre la mesa. Esto era debido, seguramente, a que Brasil se veía, hermanado históricamente a esos países que se estaban descolonizando, como un país afectado también por la oleada anticolonial que se vivía a nivel mundial en la época. Pero esta iniciativa fue más producto de la inercia de la geopolítica (tal vez un posible interés en mantener relaciones con los nuevos países) que producto de una verdadera reflexión, pues las lógicas racistas de la colonialidad perduraron en el tiempo en el seno de la sociedad brasileña, tanto en las autoridades como en la economía, en la cultura, etc.

Para Fanon³⁵, el racismo es una jerarquía global de superioridad e inferioridad sobre la línea de lo humano que ha sido políticamente producida y reproducida durante siglos por el “sistema imperialista/ occidentalocéntrico/ capitalista/ patriarcal/ moderno/ colonial” (GROSFOGUEL, 2007, p. 98). En esta jerarquización de relación de poder a partir de las prácticas racistas es donde reside la verdadera problemática. El indio no podía participar de su propio destino, ya que al ser racialmente inferior solo era receptor y objeto pasivo que habitaba el fondo de la concepción vertical que la Modernidad había diseñado para las poblaciones del mundo.

El origen de esta forma de jerarquizar las razas que se han visto hasta ahora proviene de la colonización europea y el proceso histórico en el cual el mundo se dividió entre colonizadores y colonizados. Pero fueron perpetuadas en el tiempo (de ahí parte la colonialidad, indivisible del racismo) por las élites que heredaron los Estados latinoamericanos. Por ello, cuando estas élites diseñaron las nuevas naciones, lo hicieron a partir de las categorías de la Modernidad que habían heredado del poder colonial: “ciudadanía, democracia, identidad nacional, etc.”. Como nos señala el propio Grosfoguel (2007), han sido construidas a partir de tres ejes: “1) entre capital y trabajo; 2) entre europeos y no europeos; y 3) entre hombres y mujeres”. Tras la independencia y en el proceso de formación del mosaico de naciones latinoamericanas, las élites criollas perpetuaron y adaptaron el control colonial sobre las estructuras económicas, culturales y políticas, basado en la dominación y regulación de estos tres ejes. En este

³⁵ Intelectual francés y activista anticolonial (1925-1961), fue uno de los impulsores del pensamiento postcolonial y el primero que trabajó el racismo en toda su dimensión simbólica y estética.

proceso, estas élites criollas blancas crearon la “comunidad imaginada”, conocida como nación, y su marco referencial de derechos civiles, políticos y sociales, para ellos mismos, tomándose como referencia del paradigma del ciudadano y la ciudadanía. Este ejercicio excluyó de estas categorías, a partir de la clasificación racial, a los sujetos colonizados que continuaron siendo sometidos por el llamado “colonialismo interno”: “indios, negros, zambos, mulatos, etc.” (en los que se incluyen *caboclos*, *sertanejos*, *mestiços*, etcétera, en el caso brasileño).

La colonialidad es una relación sociocultural entre poblaciones de origen europeo versus poblaciones de origen no europeo que resulta reproducida constantemente mientras las estructuras de poder sigan dominadas por las élites criollas blancas y mientras se siga construyendo a las poblaciones no europeas como racialmente ‘inferiores’. (GROSFOGUEL, 2007, p. 161-162)

Esta forma de comprender el problema del racismo delimita las líneas generales de un imaginario que se traducía con una práctica y un marco legislativo que reproducía tales lógicas de poder, y que permite entender en plenitud la necesidad de la construcción del indio definido en el capítulo anterior, y enlazarlo con la cuestión discutida en el presente capítulo. Con anterioridad, habíamos hablado del indio como un no-ser o un no-humano, como lo categorizamos a partir de la obra de Martins (1997), y que se revela poderoso en la legislación (y por tanto, *praxis*) indigenista. Fanon (2009) reveló que las poblaciones por debajo de la línea del no-ser son deshumanizadas al ser consideradas no humanas, legitimando el uso constante de la violencia y la apropiación para gestionar y administrar el contacto. Práctica común en la frontera interior brasileña, apoyada abierta o encubiertamente por el Estado y los poderes que gobernaban el país tropical. Por tanto, este sistema puede ser aplicado a la relación del Estado Brasileño con todos los racialmente considerados inferiores, principalmente negros e indios, que atañen a este trabajo.

En la conciencia brasileira y su profunda contradicción, se englobaba a los grupos colonizados como ciudadanos, pero, al mismo tiempo, se les negaban los procesos de emancipación y regulación destinados a la población por encima de la línea del ser, o sea, los racialmente superiores. En el caso indígena, la violencia y la apropiación fueron la lógica de la relación entre la sociedad y el estado brasileiro. Estos pueblos, al habitar la línea por debajo del ser, convivieron en el tiempo con una política indigenista que ofrecía toda una serie de derechos y protecciones unidireccionales, creadas a partir de un debate al cual el propio indígena no estaba invitado. La diferenciación racial era

evidente, pues incluso cuando había que hablar del destino de los pueblos indígenas, se le mantenía excluido de la discusión y la toma de decisiones, demostrando una vez más que el Estado brasileño se conformaba a partir de la dicotomía colonial, del “nosotros” y el “ellos”. A pesar de los avances que supuso la nueva consciencia positivista, y que tanto éxito tuvo en el Brasil republicano de finales del siglo XIX y principios del XX, se desarrolló una línea vertical que mantenía eternamente esa dicotomía, donde el objetivo final era convertir (a través de la pacificación, eufemismo de civilizar que a su vez es un eufemismo de conquistar) a ese otro inferior en un nosotros superior. Lógicas institucionalizadas a partir de 1910 con el SPI y perpetuadas, radicalizadas por la injerencia militar, por la Funai a partir de 1967. Este sistema dejó relativamente de lado la violencia y apropiación física (manteniéndolo todo lo escondido posible) para pasar al plano de referencias simbólicas, de apropiación y violencia cultural que llevó a la muerte, la miseria y el despojo a miles de indígenas y decenas de pueblos a lo largo del siglo XX, especialmente durante el periodo estudiado (GROSFOGUEL, 2011, p. 100).

El racismo encauza, aún más, la construcción del indio como enemigo ontológico de todo lo que representaba la sociedad brasileña como heredera y buscadora de su euro-centralidad y la occidentalización:

Sugiero aquí que en cuanto toca a la concepción de sujetos, *el racismo moderno, y por extensión la colonialidad, puede entenderse como la radicalización y naturalización de la no-ética de la guerra*. Esta no-ética incluyó prácticas de eliminación y esclavización de ciertos sujetos

—particularmente, pero no únicamente, indígenas y negros— como parte de la empresa de la colonización. La expresión hiperbólica de la colonialidad incluye el genocidio, el cual representa el paroxismo mismo del *ego conquiro /cogito* —un mundo en el que éste existe solo. (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 138)

La legislación indigenista fue fruto del concepto eurocéntrico de Estado-nación al que se adscribieron las jóvenes naciones latinoamericanas que, según la experiencia europea, imaginaba la ciudadanía como una homogeneidad “étnica” y que comprendía exactamente los límites de las fronteras nacionales. Es por esto que se generó el llamado “problema indígena” (*questão indígena*), o sea, la población indígena debía ser regulada como una oposición que se enfrentaba a nosotros, al encontrarse fuera de la nación “imaginada”. Problema que tradicionalmente se ha intentado resolver de tres maneras diferentes: con la desaparición física (genocidio a través de *Guerras Justas*, *Resgates*, asesinatos y presiones sobre sus territorios), la civilización forzada (etnocidio encarnado en las misiones religiosas, los presidios militares o el indigenismo) o la connivencia al

fomentar: “[...] la colonialidad de las relaciones, el racismo, el etnicismo y sus combinaciones” (QUIJANO, 1992, p. 9-10).

En este contexto nació el aparato indigenista oficial que sustituiría a un envejecido e inoperante SPI, actualizando el indigenismo a las nuevas técnicas y modos exigidos por un mundo postcolonial. La Funai era un órgano que pretendía ser detentor y defensor del indígena, en el que ostentaba su tutelaje y su integración progresiva a la sociedad nacional brasileña como nos muestra, por ejemplo el artículo 1º de la ley que le dio vida. En él se describía a la Funai como garante de la posesión de las tierras a sus legítimos dueños, la preservación del equilibrio biológico y cultural de los indígenas en contacto con la sociedad nacional, y la guía hacia la aculturación de los mismos. Todo esto intentando evitar cambios bruscos que les llevasen a la destrucción gracias a la promoción de una educación que integrase al indígena en la sociedad nacional (sección VI).

La Fundação Nacional do Índio (Funai) fue creada bajo esta premisa de relación desigual entre indígenas y Estado. La institución trató al indígena oficialmente como un ser pasivo que dependía de la tutela estatal no solo para sobrevivir, sino también para desarrollarse “correctamente”. Esta institucionalización del racismo rendía cuentas ante todas aquellas acepciones y vertientes del racismo secular que anidaba en el alma de Brasil. Los estatutos fundacionales de la Funai (Ley nº 5.371, del 5 de diciembre de 1967) constataban esta situación al establecer una unidireccionalidad práctica y legislativa hacia el indio, bloqueándola en el otro sentido (el ascendente), o sea, la dirección que va desde el indígena hacia el Estado. Esta lógica que salvaguardaba, en teoría, la defensa de los derechos fundamentales y específicos de los pueblos indígenas realmente regulaba el control estatal sobre poblaciones consideradas inseguras, irredentas, origen y foco de una conflictividad que generaba con su sola existencia. Al mismo tiempo regulaba aquella otredad que servía como folclore pero que generaba una vergüenza a la nación. Por ello la tutela estatal estaba basada en evitar situaciones complicadas que afectasen al normal desarrollo de los objetivos nacionales permanentes.

Art. 1º Fica o Governo Federal autorizado a instituir uma fundação, com patrimônio próprio e personalidade jurídica de direito privado, nos termos da lei civil, denominada Fundação Nacional do Índio, com as seguintes finalidades:

I – estabelecer as diretrizes e garantir o cumprimento da política indigenista, baseada nos princípios a seguir enumerados:

- a) Respeito à pessoa do índio e as instituições e comunidades tribais;
- b) Garantia à posse permanente das terras que habitam e ao usufruto exclusivo dos recursos naturais e de todas as utilidades nela existentes;
- c) Preservação do equilíbrio biológico e cultural do índio, no seu contato com a sociedade nacional;
- d) Resguardo à aculturação espontânea do índio, de forma a que sua evolução sócio-econômica se processe a salvo de mudanças bruscas;

II – gerir o Patrimônio Indígena, no sentido de sua conservação, ampliação e valorização;

III – promover levantamentos, análises, estudos e pesquisas científicas sobre o índio e os grupos sociais indígenas;

IV – promover a prestação da assistência médico-sanitária aos índios;

V – promover a educação de base apropriada do índio visando à sua progressiva integração na sociedade nacional;

VI – despertar, pelos instrumentos de divulgação, o interesse coletivo para a causa indigenista;

VII – exercitar o poder de policia nas áreas reservadas e nas matérias atinentes à proteção do índio.

Parágrafo único. A Fundação exercerá os poderes de representação ou assistência jurídica inerentes ao regime tutelar do índio, na forma estabelecida na legislação civil comum ou em leis especiais.

Como vemos, el indígena fue receptor de las políticas y no participante activo de las mismas. Su patrimonio, educación y cultura eran regulados y gestionados por el órgano indigenista, en una clara muestra de la lógica racista que suponía la incapacidad natural del propio indígena, manejando el “problema indígena” desde fuera del mismo. El que la creación de la Funai no previera su propia muerte a manos de la autoderterminación indígena, o su lenta evolución de un órgano indigenista hecho por blancos para gestionar poblaciones indígenas hacia un órgano indígena de autogestión en el corazón de la estructura estatal, es una señal clara de cómo actuaba ese racismo que imaginaba al indígena como una población fuera de las estructuras que el Estado había creado para la ciudadanía global. La única iniciativa “espontánea” posible era la de su aculturación e integración voluntaria en la sociedad nacional, que el texto presume superior (pues domina en la relación de desigualdad entre actores activos y pasivos). Dejar en manos de los pueblos indígenas su propio destino estaba fuera de toda contemplación, no por miedo a una emancipación final del poder estatal (y por tanto colonial), sino porque escapaba de toda razón lógica. No se concebía un indígena autogestionado con éxito en el seno de un país que se pretendía occidental. El único miedo

que contemplaba la Funai era el de la insubordinación indígena que afectase a los objetivos específicos y permanentes de la nación brasileña, como muestra, por ejemplo, la ley nº 6.634 del 02 de mayo de 1979 sobre la defensa y seguridad en la franja fronteriza³⁶. Por esto, se constata claramente porque la Funai tuvo carácter policial y arbitral entre los pueblos nativos. Este marco jurídico fue ratificado y ampliado en su concepción racista y de dominación con el *Estatuto do Índio* de 1973, que mantuvo un respeto aparente a la normativa internacional antirracista y de apoyo a los pueblos indígenas, pero que escondió los mecanismos necesarios para continuar con la dominación del indio y su sometimiento a los fines últimos de la Modernidad, la civilización, la integración y el desarrollo.

Bajo esta óptica nació y se discutió la ley 6.001 del 19 de diciembre de 1973, más conocida como el *Estatuto do Índio*. Analizando el documento, se puede observar las ambigüedades y contradicciones necesarias exponentes del contexto en el cual fue creado. En el artículo 1º se regulaba la situación jurídica de los indígenas (llamados legalmente silvícolas, término heredero del indigenismo *rondoniano* y la legislación decimonónica) y de las comunidades con el propósito de preservar su cultura en una integración progresiva y armoniosa a lo que el documento llama de “comunidad nacional”. O sea, hay un reconocimiento oficial de la no pertenencia de las poblaciones indígenas a la sociedad nacional. El rito iniciático para pasar a formar parte de las periferias era el de la pacificación. Así, como vemos, el indigenismo brasileño solo pretendía la aculturación de las poblaciones indígenas, no el dar espacio y reconocimiento a la diferencia, algo que hizo que fuera un marco que se quedó rápidamente estrecho cuando las organizaciones indígenas comenzaron a ocupar esos espacios y a pedir esos reconocimientos.

En el artículo 2º sección VIII se alababan las cualidades y espíritu de los pueblos indígenas y su iniciativa en el proceso de mejora de calidad de vida en su deseo, de nuevo, de abrazar la Modernidad. En el artículo 4º se define el camino a la integración o comunidad nacional, el camino necesario en su apoteosis histórica, definiéndolos en tres fases: integrados, en vía de integración o aislados. Estas fases reconocen a gran parte de la población indígena aún no integrada en la sociedad, dando pie entonces a enmarcar a

³⁶ Otro ejemplo es el decreto nº 88.985 del 10 de noviembre de 1983 sobre explotación minera, en su artículo 4º: “As autorizações de pesquisa e de concessões de lavra em terras indígenas, ou presumivelmente habitadas por silvícolas, serão outorgadas a empresas estatais integrantes da administração federal e somente serão concedidas quando se tratar de minerais estratégicos necessários à segurança e ao desenvolvimento nacional”.

los indígenas aún no integrados en el capítulo 3º artículo 7º como población tutelada por el Estado. En el artículo 9º el documento define los mecanismos a los que puede recurrir un indígena para librarse del tutelaje, demostrando que lo hacía por voluntad propia y que conocía “razonablemente” los usos y costumbres de la comunión nacional, así como poder demostrar que podía ejercer una actividad “útil” (algo que dio origen a un episodio clave en la crisis continua del indigenismo militar). Era el paso definitivo, del reconocimiento personal de su desintegración como otredad. La emancipación del indio fue clave en las políticas indigenistas y la lucha indígena en la recta final de la dictadura que más tarde se detallará. Otro artículo interesante que representaba los intereses aculturadores de la legislación de la época es el 50º del título V, que establecía los parámetros de la educación, orientada a la integración del indio en la comunión nacional mediante procesos graduales de comprensión de los problemas generales y de los valores de la sociedad, así como el aprovechamiento de las aptitudes individuales.

Los casos definidos por la legislación en que los indígenas pueden perder sus tierras es otro buen ejemplo de las intenciones estatales (artículo 20):

- a) para por termo à luta entre grupos tribais;
- b) para combater graves surtos epidêmicos, que possam acarretar o extermínio da comunidade indígena, ou qualquer mal que ponha em risco a integridade do silvícola ou do grupo tribal;
- c) por imposição da segurança nacional;
- d) para a realização de obras pública que interessem ao desenvolvimento nacional;
- e) para reprimir a turbação ou esbulho em larga escala;
- f) para a exploração de riquezas do subsolo de relevante interesse para a segurança e o desenvolvimento nacional. [...]

Como vemos, el estatuto pretendía, aparte de clasificar a los pueblos indígenas bajo los parámetros que hemos estado discutiendo, definir una posición socio-política que fuese compatible con los intereses económicos. Fue elaborado más como un instrumento legal en manos de los gobiernos militares para expropiar tierras o riquezas naturales que como un escudo de derechos indígenas, así nos señala María Ortolan Matos: “Basta lembrar, por exemplo, que o prazo de cinco anos estipulado pelo Estatuto, a partir de sua promulgação em 1973, para que o Poder Executivo demarcasse todas as terras indígenas, não foi cumprido até hoje” (MATOS, 1997, p. 23). Se implantó un modelo de indigenismo autoritario en línea con la ideología militar y su discurso, centralizador y represivo basado en el “binômio segurança e desenvolvimento,

que perseguiu claramente o objetivo de aceleração do processo de integração das populações indígenas na ‘comunhão nacional’” (HECK, 1996, p. 126).

El *Estatuto do Índio* pasó un proceso de 4 años (1969-1973) hasta su publicación en el que fue desfigurado para el interés de las élites económicas, que comenzaban a tener prioridad total para los gobiernos militares. Ejemplo de ello son los interminables debates que en las cámaras de gobierno se desarrollaron.

Esta apertura del texto dio la posibilidad de abrir las tierras a la explotación externa, movilizand o a los indígenas a otras tierras (el referido artículo 20) o poner a trabajar las tierras indígenas en actividades rentables como la minería y la industria maderera (artículos 45 y 46). Fue el caso de la Funai, que no escondía por aquel entonces su carácter empresarial con el objetivo de ser autosostenible con la explotación de las tierras y la mano de obra indígena.

Interés y preocupación que influenciaron en el texto final y visible en el discurso en la Cámara Baja del Diputado Antônio Bresolin del Movimento Democrático Brasileiro (MDB), representante de Rio Grande do Sul (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 1973, p. 690), en el que condenaba el espíritu del nuevo estatuto como de gabinete o de mera teoría, ya que desconocía la realidad de las tierras indígenas y las agrupaba a todas sin conocer cada caso específico³⁷. Y para ello ponía el ejemplo de las tierras indígenas de Rio Grande do Sul, en las que vivían las familias de colonos que invadieron o alquilaron las tierras (al Serviço de Proteção ao Índio y luego a la Funai) y que se veían afectadas por la nueva legislación.

Por ello, durante ese proceso, el texto original fue vetado cuatro veces por el Presidente Medici. El primero sobre el artículo 2º, que hablaba de dar vía libre a misioneros y científicos con la posibilidad de prestar, por iniciativa propia, servicios de asistencia a los indígenas. El segundo y tercer veto fue en la segunda parte del artículo 18 y su párrafo anterior, que impedía a los indígenas ser contratados por personas ajenas al órgano indigenista, por tanto, dando vía libre a su explotación. El cuarto fue al artículo 64, parecido al primer veto, ya que este daba vía libre a la prestación de servicios a los indígenas por entidades religiosas, científicas y filantrópicas. Se ve claramente cuáles fueron los objetivos del estatuto: “Declara o Presidente, na referida

³⁷Un buen ejemplo de la diferencia entre indio e indígena.

Mensagem nº 530/73, que os “objetivos cardeais do Estatuto” consistem precisamente na “rápida e salutar integração do índio na civilização” (SUESS, 1985, p. 47).

La legislación indigenista nacía de la coyuntura histórica y ajustaba la normativa al contexto por el que pasaba Brasil por aquel entonces. El avance de los frentes de expansión sobre el territorio indígena (casi toda la Amazonía Legal³⁸ y grandes territorios otras partes de Brasil) tenía cierto aire de reclamo por parte del Estado, el cual concebía aquellas zonas como tierras en manos de los brasileños primordiales y, por tanto, tierras patrias de dominio estatal. El doble rasero político, que se preocupaba tanto por los pueblos indígenas como por el buen desarrollo de la nación, estaba fuertemente presente en el indigenismo militar. En esta legislación se institucionalizó la diferencia colonial, pues la comunidad imaginada, la vida en policía y el contrato social fue delimitada y regulada pensado por y para la sociedad criolla que construyeron los Estados latinoamericanos que buscaron insertarse en el juego geopolítico internacional como parte del hemisferio occidental (MIGNOLO, 2010, p. 68).

La legislación y la política indigenista militar brasileña recogieron todas las cuestiones y visiones que sobre el indio se han planteado en este trabajo, planteando dos interesantes conclusiones:

Por un lado, el estatus jurídico del indígena (pensado bajo los parámetros y matices de la imaginación política del largo siglo XX) puede ser leído como lo que Lima llama “especificidad histórica de la relación entre la organización administrativa, el pueblo conquistador y el botín” (LIMA A., 2010, p.65). Este estatus se usó, de hecho y derecho, como un instrumento en el proceso de integración del indio en la comunidad imaginada, en la nación. Este proceso, que pretendía transformar a los indígenas en trabajadores rurales, fue concebido como un dulce etnocidio (evitando el cruento genocidio) sobre aquellas peligrosas poblaciones que contenían una historicidad diferencial y una autodeterminación política.

Por otro, la tutela que creaba la legislación y que moldeaba la política indigenista trabajaba a partir de la superioridad que la escritura daba sobre los pueblos de tradición oral, la creación de leyes era el sumun de la demostración de la superioridad del Mundo

³⁸ La Amazonía Legal es un concepto político que abarca una amplia región de Brasil (en torno al 60%), y que las unifica en cuestión de problemas estructurales relacionados con la población, la infraestructura y el desarrollo económico. Recoge los estados de Acre, Amazonas, Rondônia, Roraima, Amapá, Mato Grosso (separándose en 1977 con Mato Grosso do Sul región que no pertenece a la Amazonía Legal), Tocantins, Pará y parte de Maranhão.

Occidental sobre aquellos pueblos evidentemente inferiores que había que gobernar. La demarcación legislada del espacio que ocupaba el indio y su naturaleza teleológica nacía a partir de la necesidad obsesiva de dar límites regulados a la realidad inconmensurable que la otredad representaba. Necesidad visible en que la propia legislación y política contemplaba la regulación razonada, dentro de los límites del Estado-nación, a los pueblos (ya considerados, por tanto, brasileños) no contactados, incluso a aquellos de los que aún se desconocía su existencia y, por tanto, aún inexistentes. Se controlaba lo invisible al otorgarle la misma categoría a la otredad desconocida a partir de aquella ya conocida. Un interesante y titánico esfuerzo por mantener dentro del propio marco referencial epistemológico a toda alteridad posible, se haya encarnado o no.

3.4 EL INDIGENISMO CONNIVENTE DE LA FUNAI DURANTE LA DICTADURA³⁹

El doble discurso de una legislación y acción indigenista, aún con grandes trazas del positivismo, del desarrollismo y recubierto con el mito humanista civilizador continuó agravado con la creación en 1967 de la Funai, el cual se contagió rápido con el espíritu del *Milagre Brasileiro*. Actitud visible en el discurso realizado por el propio ministro del interior, el general Costa Cavalcanti, en un evento realizado por las misiones religiosas y la institución indigenista recogido en un artículo de la *Folha de São Paulo* (12 de diciembre 1973): “Nós não queremos um índio marginalizado, o que queremos é um índio que seja integrado no processo do desenvolvimento nacional”.

Como se ha reiterado a lo largo del trabajo, la Funai, al fundarse, pasó a formar parte del Ministerio del Interior junto con el Serviço Nacional de Informações (SNI), responsable de rellenar los vacíos estratégicos de la nación y controlar posibles peligros. El espacio político que ocupaba la Funai en el Ministerio del Interior, un sector del gobierno dedicado especialmente al desarrollo del “hinterland” brasileño, ya mostraba la futura contradicción entre los objetivos que sus estatutos presentaban con los del propio ministerio del que dependía (proteger a los nativos del ímpetu desarrollista del propio Estado). Esta contradicción entre competencias e intereses desde el mismo momento de su fundación comienzan a ofrecer razones por las cuales la Funai vivió en

³⁹Resultado de la investigación que produjeron este capítulo, y especialmente este epígrafe, fue la publicación de un artículo titulado: *La Fundação Nacional do Índio al servicio de los intereses geoestratégicos e ideológicos de la dictadura militar brasileña (1964-1985)* en TRINIDAD (2016).

una crisis que se fue agravando durante toda la dictadura (con doce directores diferentes en los últimos diez años), haciéndole perder espacio político y autoridad indigenista frente a los pueblos indígenas. Autoridad que fueron ocupando otros actores como las organizaciones de misioneros, antropólogos, *sertanistas*, abogados y movimientos sociales. Por supuesto, esta situación conflictiva en la Funai, a la larga, favoreció la organización y el surgimiento estructurado de la lucha indígena (OLIVEIRA, 1988, p. 24).

Al mismo tiempo, vemos en este proceso una militarización aún mayor de la política indigenista, cuyos puestos de importancia fueron siendo ocupados progresivamente por militares retirados de los servicios de información y seguridad afines al régimen. Este proceso forma parte de la toma progresiva de poder de todos los aparatos estatales por parte de los militares desde el golpe de Estado de 1964, en el cual se entiende que las políticas indigenistas eran parte importante de la línea estratégica de los grupos hegemónicos que tomaron el poder con los militares. Por ejemplo, con la organización de la Assessoria de Segurança e Informação (ASI) dentro de la propia Funai en 1969, institucionalizándose la presencia de los órganos de información y seguridad en la cuestión indígena⁴⁰. La Funai, como parte de la superestructura, también estaba inmersa en la lucha ideológica y tenía que cuidar de que el indio, sensible a las influencias negativas, fuera por el buen camino dictado por la democracia autoritaria.

El nuevo órgano indigenista estaba ampliamente comprometido como institución estatal controlada y dependiente del poder militar, con los objetivos no solo de seguridad, sino también de desarrollo. Compromiso visible a partir de la creación del Departamento Geral de Patrimônio Indígena (DGPI), que buscaba establecer proyectos empresariales (principalmente agropecuarios) en tierras indígenas y el Departamento de Planejamento Comunitário (DGPC), pensado para crear proyectos de desarrollo comunitario en las aldeas y que fue coordinado por antropólogos (algunos de ellos de fama mundial). Ambos departamentos, incluidas otras áreas afines de la Funai, sufrían de constantes conflictos de intereses, por eso al final se creó la Assessoria de Planejamento (ASPLAN), que, dirigido por economistas, unificó los proyectos en iniciativas económicas de carácter empresarial en las tierras indígenas (HECK, 1996, p. 96).

⁴⁰ Formando parte de la cúpula indigenista, militares de alta graduación proveniente de este tipo de órganos como los tres presidentes más importantes de la Funai durante la dictadura militar: Bandeira de Melo (1970-1974), Araújo de Oliveira (1974-1979) y Nobre da Veiga (1979-1981) (HECK, 1996, p. 61).

Desde comienzos de la década de 1960, dos modelos de indigenismo se interpusieron y enfrentaron. Ambos proyectos imaginaban al indígena de diversa forma, pero partían de un mismo punto, su construcción estereotipada. Uno, el liderado por los hermanos Vilas Bôas⁴¹, buscaba su protección a través de la creación de parques indígenas y reservas donde pudieran ser integrados de forma lenta y tranquila en la sociedad brasileña, pero siempre atentos a mantener su integridad étnica y cultural diferenciada, su máximo exponente fue el ya citado Parque Indígena del Xingu. Este modelo pretendía respetar la ley, interpretándola al pie de la letra. El otro modelo fue el generalizado durante los últimos años del SPI y continuó con la Funai. Era un modelo desarrollista que defendía la rápida aculturación de las poblaciones indígenas para convertirlos en fuerza de trabajo para los frentes de expansión y que, en muchos casos, si era necesario, obviaba la legislación (SHELTON, 1978, p. 73-74).

Esta última línea consiguió asentarse definitivamente como el indigenismo oficial cuando el general Oscar Geronymo Bandeira de Mello (1970-1974) tomó la presidencia del organismo. Considerado uno de los peores directores de la institución, el general dio forma al discurso que necesitaba el gobierno militar sobre la cuestión indígena. Algo que demuestra la primera medida tomada por la nueva presidencia, al anunciar que la política indigenista estaría integrada dentro del cuadro del Plano de Integração Nacional (PLIN), en el que defendía que los pueblos indígenas serían protegidos pero siempre dentro de la política de colonización y explotación de la Amazonía, a la cual daba prioridad. En uno de sus primeros discursos dijo: “as minorias étnicas como os índios brasileiros devem ser orientadas para um processo de planejamento bem definido, levando em conta sua participação no progresso nacional e sua integração como produtores de bens” (SHELTON, 1978, p. 83-85)⁴². Honrando sus palabras, introdujo dos medidas en la Funai que implementaron una nueva visión en la política indigenista. La primera fue la reintroducción de la renta indígena, medida popular durante los últimos años del SPI y que proponía cobrar unos impuestos a las aldeas a través del uso de estos como mano de obra o, al tener legalmente el usufructo de las tierras, ofrecerlas

⁴¹ Era el más famoso de los indigenismos y el que gozaba de más aceptación entre la intelectualidad y la opinión pública. Será analizado en el siguiente capítulo.

⁴² A veces llevado a extremos absurdos para demostrar conquistas del avance de la economía que podían ofrecer los indígenas. Por ejemplo, cuando Bandeira de Mello exponía el “éxito” del arte indígena que se vendía en el *Museu do Índio* en Río de Janeiro, que tanto gustaban a los extranjeros. Esta actividad económica servía para sacar jóvenes talentos indígenas y cuyos réditos servían para crear una escuela de arte indígena. La verdad era que la actividad más rentable para los pueblos indígenas en el sistema económico nacional era venderse como mano de obra en las grandes *fazendas* y obras públicas para los hombres y la prostitución para las mujeres (O ESTADO DE SÃO PAULO, 13 de mayo 1971).

a explotación maderera y minera. Con este dinero se buscaba mantener el órgano indigenista invirtiéndose en proyectos de desarrollo agrícola y de explotación en los territorios indígenas. La segunda fue el anuncio de la Funai de un contrato firmado con la Sudam para colaborar en todo lo posible por la buena consecución del titánico proyecto para la creación de la red de carreteras en la Amazonía Legal, empezando por la famosa *Transamazônica*. Esta estrategia tenía dos objetivos: 1) velar por que los indígenas no fueran un obstáculo al desarrollo de la Amazonía y 2) proteger a los trabajadores de supuestos ataques (SHELTON, 1978).

Entre 1970 y 1974, la política indigenista se comprometió cada vez más con la política global de desarrollo económico que estaba impulsando el gobierno. La Funai pronto tomó un papel protagónico en los procesos de etnocidio desencadenados por el avance de los frentes de expansión: “Para definir a situação nos termos mais simples, pode-se dizer que sua política indigenista “reformada” acelerou, em vez de deter, os processos de destruição étnica que caracterizam tão amargamente a história das frentes de expansão no Brasil” (GARFIELD, 2001, p. 104). Algo que, por supuesto, su presidente no negaba, en un discurso a los alumnos de la Academia Nacional de Policía decía:

A assistência ao índio deve ser a mais completa possível, mas não pode obstruir o desenvolvimento nacional e os trabalhos para a integração da Amazônia. Essa é uma das diretrizes do programa da Funai para 1971. (O ESTADO DE SÃO PAULO, 22 de mayo 1971)

Forma de pensar que revivía esencias del positivismo que inspiró la creación del SPI y que impregnaba las ciencias y el pensamiento occidental del largo siglo XX. Este positivismo ingenuo seguía la estela del indio presentado por Bartolomé de las Casas o el Padre Anchieta, y que ignoraba o quería ignorar las peculiaridades y especificaciones de los grupos indígenas a los que englobaban en seres puros llenos de inocencia que anhelaban, en última instancia, ser evangelizados/civilizados para escapar de la oscuridad en la que vivían. Reconociendo que el indio es un ser humano (en una actitud de condescendencia, es al nosotros a quien corresponde conceder la gracia de reconocer en la otredad —o no— la esencia humana), aunque en formación, la Funai tenía como objetivo enseñarles las reglas morales y sociales que les permitieran vivir con dignidad.

O índio para a Funai – diz o presidente – é um ser humano, filho de Deus e digno de todo respeito, estímulo e dedicação. A ele deverão ser dados todos os implementos morais, econômicos e sociais para que dentro de prazo flexível ele possa integrar-se ao mundo civilizado. (O ESTADO DE SÃO PAULO, 22 de mayo de 1971)

Aunque esta visión no compita con lo propuesto por los objetivos de desarrollo vitales para convertir Brasil en la potencia regional que merecía ser, la contradicción parece innegable. Por aquel entonces los encargados de velar oficialmente por la seguridad del indígena creían ferviente y sinceramente que era posible conjugar ambas partes, desarrollo e integración dulce. Viendo los resultados nefastos que obtuvo la Funai en todo su recorrido a lo largo de la época estudiada, donde los objetivos de desarrollo siempre primaron y vencieron (en la amplia mayoría de los casos de forma cruenta) cuando entraban en conflicto con los objetivos de integración y protección, hacen dudar sobre la vocación indigenista de los encargados del órgano. En ellos las diferentes líneas de pensamiento y actuación con respecto a esta dura problemática como eran las incompetencias, cinismos, fantasías, exageraciones o falta de realidad, se alternaban, contraponían y enfrentaban en un ejercicio constante de moralidad y ética. Algo que tuvo que ejercer una fuerte presión en los cuadros organizativos de la Funai.

Como ejemplo en la connivencia de la Funai, tenemos las acusaciones de Schwade, que denunció el caso concreto y famoso de los Waimiri-Atroari acosados en sus tierras por la creación de la Perimetral Norte y de las mineras con el beneplácito de la Funai, viviendo en sus carnes esta situación:

Em 1971, 13 de julho, o segundo presidente da Funai, o Gal. Oscar Gerônimo Bandeira de Mello, de uma só vez reduziu quatro quintos do território Waimiri-Atroari, deixando de fora todas as aldeias ao norte do rio Alalaú. Com muita dificuldade, por pressão de alguns funcionários e principalmente da opinião pública, foram reintegradas algumas áreas, respectivamente, em 1974 e 1978, simplesmente como temporariamente interditadas para fins de atração e pacificação dos índios” [...] mas toda vez que entidades ou pessoas da sociedade nacional buscam ir ao encontro dos interesses indígenas, e em defesa das leis do país, contra tais empresas, a própria Funai sai em defesa das mineradoras e da Eletronorte, demonstrando o evidente conluio da política indigenista do governo com tais empresas. (SHWADE, en: HOORNAERT, 1992, p. 376)

Como ejemplo de la fuerte presión moral y ética en los cuadros (a todos los niveles, pero principalmente a aquellos en contacto con las poblaciones oprimidas, al ser testigos de lo que estaba pasando) tenemos el trabajo de Lilian Milena⁴³, en el que cuenta el escabroso trabajo de la Funai para los servicios de inteligencia brasileños y estadounidenses, ambas instituciones preocupadas por el desarrollo económico y social de la Amazonía. Los militares a cargo de los altos puestos del órgano indigenista no

⁴³ Milena, Lilian, *O papel da FUNAI na Amazônia, durante a ditadura*, Brasiliana.org, 02/08/2012, <http://advivo.com.br/materia-artigo/o-papel-da-funai-na-amazonia-durante-a-ditadura>, accedido el 04 enero2014.

escatimaban esfuerzos en perseguir los objetivos dictados desde el Ministerio del Interior y la Presidencia de la República, también en manos de militares. Por ejemplo, el Coronel Amaury, entonces director de la Delegacia Regional da Funai en Belém, explotaba como esclavos a los indígenas Gavião Parkatêjê para la recolección de *castanha-do-pará* durante la década de 1970. Milena consiguió desgranar y acceder a esta experiencia a través del testimonio de Tiuré (apodo dado a José Humberto do Nascimento), que luchó junto a esta tribu contra las autoridades de la dictadura tras abandonar el indigenismo oficial.

“Morriam de dez a vinte índios por dia”⁴⁴, relataba mostrando la realidad de los Parkatêjê bajo la tutela de los militares que gobernaban la Funai, algo que se extendía por el territorio brasileño, como es el caso de la Ilha do Bananal, totalmente vendida a la industria agropecuaria, donde “Os militares alugavam o território que era indígena para a criação de gado”. Situación que los militares publicitaban como avances en la integración del indio; en este caso, los Gaviões servían como elementos “úteis à sociedade nacional”, ya que habitaban una región donde se explotaba la colecta de *castanhas-do-pará*. ¿Porqué no usarlos a ellos, acostumbrados a las inclemencias de la selva, para su colecta? Así, usarían lo que eran consideradas como actitudes inherentes a los indígenas para el desarrollo de la región y la exportación de un producto que enriquecía el país (O ESTADO DE SÃO PAULO, 19 de octubre 1973).

Tiuré consiguió una plaza de funcionario en la Funai durante los estertores del *Milagre Brasileiro* y, durante el cambio de Mandato de Bandeira de Mello al de Araujo de Oliveira (1973-74), fue tomando consciencia de que la cuestión indígena para los dirigentes de la Funai iba en la misma línea que el de la geopolítica militar inserida en el conflicto ideológico internacional: “Fiquei completamente alarmado com tudo que vi. Eram documentos timbrados da embaixada dos EUA, onde se via uma comunicação com os órgãos de segurança e a Funai, com relação à Amazônia” (O ESTADO DE SÃO

⁴⁴ La realidad de esta tribu de Pará, localizada en el municipio de Bom Jesus do Tocantins, es expositiva de la terrible realidad vivida por muchos pueblos indígenas bajo la tutela de la Funai y de las instituciones oficiales. El escrito de Liliam Milena continúa explicando la suerte de este grupo indígena que vivían desde 1966 prácticamente como esclavos, ya que la autoridad local de la Funai era el único con derecho a comercializar el producto, al mismo tiempo que era el único autorizado para dar herramientas a los indígenas para trabajar en el bosque, algo que hacía a cambio de dinero. Así, el endeudamiento era eterno (sistema de explotación común, generar una deuda que para poder ser pagada exige endeudarse aún más), la mayor parte de los indígenas “terminava devendo mais ao ‘barracão’ do que recebendo pelos serviços”. La muerte de los Parkajâtê era constante y agónica, en poco más de una década pasaron de ser alrededor de dos mil personas a llegar a doscientas. Tal vez el que el territorio de ellos estuviera sobre uno de los depósitos de hierro más grandes del mundo en la época tuviera algo que ver. Hoy se asienta en esta tierra el proyecto minero *Grande Carajás*.

PAULO, 19 de octubre de 1973). Los proyectos económicos del Estado fueron, para el Brasil de la dictadura, el instrumento que permitió llevar a cabo estas premisas políticas y que significó, en rigor, la ruptura de una tradición de política indigenista que no se había caracterizado hasta ese entonces por el exterminio de las poblaciones indígenas como estrategia oficial.

Tiuré acabó dimitiendo de la Funai⁴⁵, algo que no era insólito en aquella época para los trabajadores vocacionales y que muestran este conflicto moral y ético dentro de la propia fundación. En poco tiempo de existencia, los *sertanistas* más veteranos de la institución comenzaron a dudar de la propia entidad indigenista y de sus objetivos. “Este órgão não existe, pois não cumpre a finalidade que lhe foi destinada”, así hablaba Cotrim Neto, uno de los más famosos *sertanistas* tras pedir su dimisión al no soportar más la deriva que estaba tomando el órgano indigenista en el seno del Ministerio del Interior, la falta de ética a la hora de repartir los recursos y la connivencia de la institución con los abusos que se cometían contra las poblaciones indígenas como las “matanças de índios, cujos responsáveis – afirmou- estão impunes, embora reconhecidos por todos” (O ESTADO DE SÃO PAULO, 20 de agosto 1972).

Famoso por “pacificar” a los *Gaviões* en Pará y Maranhão, dejó su puesto tras diez años de experiencia por haberse limitado a ser simplemente un administrador “de interesses de grupos econômicos e segmentos nacionais, dado a política de concessão de áreas indígenas, pela Funai”. Cansado de ser “coveiro” de indígenas, dijo que había corrupción y desencanto ya desde la época del SPI, pero que fue con la Funai cuando se llegó a límites extremos al actuar el propio órgano como “um instrumento de coação dos índios em benefício de grupos econômicos e segmentos nacionais e que para eles sertanistas a única contribuição que ela tem dado é destruir um ‘ideal humanista, que existe em cada um de nós’ de fazer alguma coisa pelos índios”. Neto abanderó una oleada de dimisiones entre los *sertanistas* más concienciados. Las razones se agolpaban en su testimonio: “Informou ainda o sertanista que a Funai tem concedido certidões negativas a empresas do desenvolvimento agropecuário e colonização, para terras

⁴⁵ El caso de los Gavião Parkatêjê y Tiuré es expositivo de cómo la actuación y discurso de las autoridades militares a través de la Funai y su política indigenista llevó a la larga al surgimiento del fuerte movimiento indígena que caracterizó Brasil en la época. Tiuré dejó la FUNAI para ayudar a los Parkatêjê en su lucha contra el gobierno y las grandes empresas interesadas en sus tierras, dando visibilidad a un conflicto truculento que llevó al desgaste a los gobiernos militares. Tiuré o José Humberto do Nascimento terminó como refugiado político en Canadá, donde sigue viviendo hoy en día. Se puede leer su blog, donde cuenta sus experiencias durante la dictadura militar en: <https://blogdotiure.wordpress.com/>, accedido el 15 de enero 2014.

tradicionalmente habitadas por grupos indígenas”, siguiendo enumerando en el reportaje que le dedica *Folha de São Paulo* (20 de mayo 1972). Como fue el caso de los indígenas Nhambiquara del Guaporé, desplazados para dejar sus tierras a una empresa minera; los Tembé en la frontera Pará/Maranhão, cuyas tierras han sido ya repartidas por la SUDAM para el desarrollo económico; también en el Xingu, en el que se cambió de tierras (a unas más pobres) a diferentes aldeas indígenas para construir la autopista Brasília-Manaos; o en Maranhão en el *Gurupi*, donde trece tribus estaban en peligro porque la Superintendencia de Desenvolvimento do Nordeste, con el conocimiento de la Funai y del Instituto Brasileiro do Desenvolvimento Florestal, tenían un proyecto de colonización, precisamente en esas mismas tierras.

Otro caso similar fue el de Amaury Costa, *sertanista* de la Funai, exjefe del *posto indígena Pakaa-Nova*. Las críticas de Costa, políticamente mucho más correctas, se quedaban en las cuestiones prácticas y directas con el trabajo de campo que él llevaba a cabo como *sertanista*. En una entrevista al O Estado de São Paulo (11 de enero 1976) decía:

A Funai é um cabide de empregos, uma entidade macrocefálica com mil dirigentes, todos eles divorciados da realidade indígena. O chefe do posto e o sertanista, os que estão no verdadeiro trabalho com o índio, só têm duas alternativas: ou se rebelam contra essa burocracia e são postos na rua, como eu fui, ou se acomodam. Nos dois casos, quem sai perdendo é o índio.

La Funai había dado una vuelta de tuerca al poder tutelar del indigenismo brasileño, en el cual había adaptado su estrategia a la visión de la geopolítica militar pro-occidental de los años duros de la Guerra Fría. Aunque el SPI había tenido objetivos similares, la inserción progresiva del indígena en la sociedad nacional como un elemento más de la *comunhão nacional* había cambiado la metodología para poder asegurar que los pueblos indígenas se vieran inseridos en la sociedad nacional subordinados a los intereses combinados del Estado y de los grupos económicos que actuaban en el área.

Para apoyar el avance de los frentes de expansión, las prospecciones mineras y la construcción de carreteras e hidroeléctricas, la Funai no dudó en acelerar el proceso de atracción y pacificación de indígenas, asunto que normalmente requería meses del conocido “*namoro*” y años de aculturación progresiva para que la conversión de nativos salvajes a trabajadores nacionales causara el mínimo perjuicio posible a los

misimos. Un síntoma fue cuando se pasó a subestimar el número de indígenas que había en los territorios por explotar, en el que se intentaba esconder la población real para que no se hicieran públicas las verdaderas cifras y así poder dar luz verde lo antes posible a la obras. En aras del desarrollo y la expansión económica se otorgaban *certidões negativas*, documentos expedidos por la Funai que atestiguaban la no presencia de indígenas en la región, abriéndola por tanto a la explotación. Todo tenía que ceder ante las necesidades del progreso, incluido los pueblos indígenas, que eran contactados a toda velocidad y recolocados para dejar paso a las carreteras, los proyectos mineros, la explotación agropecuaria y las hidroeléctricas (CUNHA, 2000). La Comisión Parlamentaria de Investigación de 1977, que investigó crímenes en la Funai, constató que el presidente Ismarth Araujo de Oliveira reconoció personalmente que se habían expedido *certidões negativas* sobre áreas donde no se habían efectuado verdaderos reconocimientos para saber si habitaban indígenas o no, condenando a posibles aldeas al desamparo.

Tal fue el caso de los Nhambikwaras, que denunciaron en 1977 su traslado forzoso en 1970 (siete años atrás) desde sus tierras en el valle del Guaporé al parque del Xingu por orden de la Funai para poder liberar *certidões negativas* sobre la inexistencia de indígenas en la región. Preguntado por esto, el ex ministro del interior Costa Cavalcanti dijo que él nunca autorizó estos documentos, al mismo tiempo que Bandeira de Mello (por entonces también expresidente de la Funai) alegó que permitió la transferencia de los Nhambikwaras porque era un proceso iniciado por la gestión anterior, de Queiroz Campos, algo que le eximía de culpa. Este, a su vez, admitió la autorización aduciendo que la *certidão negativase* otorgó basándose en el libro de Gama Malcher (1964), que revelaba la inexistencia de indígenas en la región, y al parecer, algo que no comprobaron (O ESTADO DE SÃO PAULO, 15 de nov. 1977). Al poco se descubrió que Bandeira de Mello prometió las tierras de los Nambikwara a empresas agropecuarias locales por comunicación privada. La misma CPI de 1977 mostró un telegrama del propio presidente de la Funai a “Vila Bela Agropastoril”: “Logo que atraídos e pacificados e transferidos para a reserva definitiva, esta presidência poderá atender ao pedido de V. S^a.” (CPI, 1977, p. 225-247).

Bandeira de Mello también fue acusado de firmar *certidões negativas* en la tierra de los Kulina (negando la existencia de tales indígenas) en el Alto Envira (Acre), permitiendo la entrada a un proyecto de desarrollo llamado “Atlântica Boa Vista” en

1976. Acto que supuso un litigio entre el Cimi y el presidente, que le denunció por injurias ante la justicia (JORNAL DE BRASILIA, 1 de agosto 1978).

Otro caso emblemático fue el del propio Parque Indígena del Xingu⁴⁶: funcionando desde 1961, era símbolo del proyecto indigenista más ambicioso y exitoso de Brasil, el cual tampoco fue capaz de evitar la voracidad desarrollista de la época. A pesar de las protestas y el activismo de los famosos hermanos Villas-Bôas, la construcción de la carretera Xavantina-Cachimbo (BR-80) fue una realidad, cortando el parque por su parte norte y llevando la incertidumbre (vicios y enfermedades potencialmente destructivas para indígenas aún no aculturados) a estas tierras. El papel de la Funai en este asunto, como ejemplo, es clave para comprender la alineación ideológica y discursiva que había adoptado el órgano indigenista, el mismo del Estado controlado por los militares. Altos funcionarios de esta institución acusaron a los Villas-Bôas de liderar un proyecto fallido, siendo responsables de mantener en el atraso a los indígenas que habitaban el parque (SHELTON, 1978, p.86). Para estos funcionarios, con peso e influencia en la regulación del trato entre los pueblos nativos y el Estado, la carretera simbolizaba la oportunidad que esa región aislada tenía de participar en la integración económica y social del país.

Bandeira de Mello sobre o Xingu: ‘os índios não são peças de museu’. E que precisavam ser integrados na comunidade nacional. Enquanto se discutia o problema, o presidente da Funai chegou mesmo a propor uma solução para os índios: a extinção do Parque Nacional do Xingu. Ao mesmo tempo em que dizia não haver perigo para os índios com a construção da BR-80, o general Bandeira de Mello admitia, implicitamente a possibilidade de choques com os civilizados, ao informar que será montado um sistema de policiamento na faixa do parque atravessada pela rodovia. O policiamento deverá impedir que brancos entrem em território indígena em busca de caça ou de presas. (O ESTADO DE SÃO PAULO, 06 mayo de 1971)⁴⁷

⁴⁶ Que tampoco se libró de las famosas *certidões negativas* de Bandeira de Melo. En agosto de 1980, un conflicto en el norte del parque del Xingu, ya comentado en el capítulo anterior, acabó con once peones muertos a manos de indígenas que alegaban defender sus tierras. El revuelo fue enorme, y el propio presidente de la Funai fue a mediar en la zona. En uno de los actos, los *fazendeiros* de la región se mofaron de la Funai y su presidente, así como de indígenas e indigenistas mostrando *certidões negativas* adquiridas casi diez años antes firmadas por el propio Bandeira de Melo (Porantim, nº 22, septiembre 1980).

⁴⁷ Este texto es un extracto de una noticia del O Estado de São Paulo, donde, aparte de hablar sobre la visión desarrollista en la dirigencia militar que impulsó la construcción de la carretera a través del parque del Xingu, también muestra cómo son los contactos no regulados por las autoridades entre nativos y colonos/trabajadores/aventureros de la frontera. En ella se puede ver cómo el prejuicio histórico entre ambos grupos es precedida primero por el miedo a la otredad donde renacen aquellos temores introducidos por la imagen histórica construida a través de la fricción interétnica, para dar paso a la curiosidad y el ansia de conocer. El encargado de las obras de la BR-80, Joaquim José de Oliveira

La Funai sacrificaba continuamente la finalidad para la que había sido creada: ayudar y proteger a los pueblos indígenas. El espíritu paternal y tutelar de Cândido Rondon, ya debilitado en los renqueantes últimos años del SPI, parece que terminó de desaparecer por completo con la creación de la Funai. Según Darcy Ribeiro⁴⁸, como testigo presencial, en esta época el indígena no tenía escapatoria. Con la Funai en contra, ni siquiera la ley le amparaba, pues cuando no estaba hecha en contra de él, los agentes interesados en las tierras indígenas o incluso el propio Estado no dudaban de usar la violencia para su propio beneficio. El descubrimiento de cualquier cosa “que possa ser explorada é sinônimo do dia do juízo final para os índios, que são pressionados a abandonar suas terras, ou chacinados dentro delas. E as descobertas econômicas não precisam ser excepcionais para que os índios sejam saqueados” (RIBEIRO, 1962, p. 41).

Las críticas a la Funai venían desde diversas fuentes, también desde Brasília, donde se vivía una división interna sobre la cuestión indígena, que también afectaba al órgano indigenista. El diputado Jaison Barreto exponía las preocupaciones a las que se enfrentaba Brasil, donde el relato nacional vio afectada gravemente su narrativa ante la falta de su base legitimadora primordial: el indio. Por ello se observa en muchos de ellos que la preocupación transcendía las capas físicas de los pueblos indígenas para

hablaba en el mismo reportaje: “Foi em janeiro. Era de tardezinha e o trator que estava na frente havia parado um pouco. O tratorista desceu e veio até a beira do riacho onde eu e outros operários estávamos comendo. De repente, um grito: ‘olha os índios’. Foi engraçado. Nos largamos tudo e corremos para atrás das árvores. Os índios, que estavam armados de arcos e espingardas de caça, se esconderam atrás do trator. Demos uns gritos para ver se eles iam embora. Responderam com outros gritos, que nos amedrontaram ainda mais. Tentamos iniciar uma conversa ainda escondidos – tanto nos quanto eles – mas ninguém entendeu ninguém. Isso durou alguns minutos, até que os índios saíram de trás do trator com as mãos levantadas. Entendemos que era um gesto de paz e, aos poucos, saímos do mato” [sic]. Muy interesante también cómo el miedo es explotado por quien conoce la frontera y está habituado a la necesidad de una violencia física y simbólica para prevalecer en este territorio de conflicto perpetuo entre las temporalidades históricas que chocan irremediabilmente. En esta noticia se habla de un líder kaiapó llamado Krumare que se servía de su mala reputación para sobrevivir, tanto él como su gente: “Há uma razão para que todas as ordens de Krumare sejam atendidas prontamente. Os operários acreditam em muitas histórias que se contam a respeito do chefe caiapó. Dizem que ele é briguento e que já teria matado muitos brancos e índios daquele sertão. Krumare por via das dúvidas, não confirma e nem desmente, ‘isso bobagem’, é sua resposta seca”.

⁴⁸ El hecho de que Ribeiro sea un antropólogo con reconocida e importante trayectoria como investigador no anula que en su intervención ante los pueblos indígenas encubrió, en 1970, el dato de que él jamás había investigado la estructura y la historia del SPI, teniendo como finalidad la reconstrucción de las bases de la institución y la intención de repensarla. Lo que sí había hecho era una revisión histórica desde el punto de vista —bastante marcado, por cierto— de un participante interesado, un empleado del Servicio, buscando redimensionarlo en lo que tenía de negativo y en aquella coyuntura, realizando una defensa legítima de su existencia y de su papel como tutor de los pueblos indígenas (LIMA A., 2010, p. 57).

centrarse en su esencia simbólica que, con su desaparición, espolearía la dureza con la cual la “Historia” juzgará Brasil:

Contaminados pelas enfermidades da civilização, os nossos índios apresentam crescente e espantoso obituário, com a omissão ostensiva de corpos médicos e ambulatórios. Pois a Funai não dispõe de serviço de saúde. É constrangedor armar as peças dessa tragédia social. Mas é imperioso fazê-lo, para que, diante dos olhos do mundo culto, não sejamos acusados como contumazes imoladores de uma raça, de existência pré-colombiana.

Alinhadas essas considerações, é oportuna uma enérgica advertência aos dirigentes do País. Já que não deve interessar ao Governo uma situação incômoda e mesmo criminosa diante do implacável juízo da História. (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 07 de abril 1975, p. 1119)⁴⁹

En esta actitud entonces vemos el posicionamiento del Estado en el rol central sobre la proyección del capitalismo en la ocupación de la frontera, lugar donde reprodujeron las relaciones sociales capitalistas a través del uso de las principales herramientas de represión: mecanismos legales, agencias burocráticas y violencia (GARFIELD, 2001, p. 9). Así, vemos que la tradicional contradicción en la regulación estatal del contacto interétnico en Brasil en la época de la dictadura se agrava gracias a la connivencia de la propia Funai, que otorgaba la logística y la legitimidad para tales acciones. Connivencia bien demostrada cuando el diputado Osvaldo Buskei (MDB por Pará) preguntaba en Brasilia por qué el CPI (1977) no avanzaba. Al político le parecía sospechoso y poco honroso que testigos y declarantes no se presentasen, retrasando por tanto todo el proceso, en una clara estrategia de encubrimiento, según él, de los “errores” de la Funai. Algo que le llevó a desconfiar de los fines y de la eficacia de la propia comisión:

Porém, desde o principio da instalação da CPI, notamos que ela não alcançaria bons resultados, pois os nomes por nós indicados para prestarem depoimento, sequer foram considerados. Isto se nos pareceu bastante estranho, visto que eram pessoas com conhecimento apreciáveis do assunto. Alguns são técnicos que servem ao Governo e que estavam dispostos a contribuir para que se efetivassem medidas de real interesse dos silvícolas. Estranho também foi a apresentação do roteiro de viagem para que verificássemos nas aldeias as condições de vida do nosso índio, o que se deu logo nas primeiras reuniões. Devíamos de antemão que ele havia sido encomendado à própria

⁴⁹ La preocupación al juicio de la historia es recurrente en los discursos políticos a la hora de hablar de la cuestión indígena, como vemos en este discurso, así como en otros expuestos en el epígrafe anterior de este mismo capítulo. Puede que esta preocupación esté relacionada con el interés que los políticos electos tienen de dejar un legado o un recuerdo al acabar sus mandatos o usarlos para perpetuarse en el mismo. Por otro lado, es importante ver cómo se confunden a veces la preocupación por la perspectiva histórica con la opinión pública internacional.

Fundação nacional do índio, pretendendo, por tanto, que os membros da comissão levassem uma impressão enganosa das reais condições de vida do índio brasileiro. (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 27 de outubro 1977, p. 2906-2907)

3.5 LA EMANCIPACIÓN COMO DESENCADENTE MEDIÁTICO DE LA CONSCIENCIA SOCIAL PRO-INDIO: UN ESTUDIO DE CASO

El indigenismo que la Funai heredó del SPI, y que actualizó a las coyunturas político/económicas de la dictadura, tenía como objetivo último inserir en la sociedad nacional a los pueblos colonizados/colonizables, aprovechar su mano de obra y conseguir hacerles producir para mayor gloria de la nación. Como Andrey Cordeiro Ferreira (2013) define, el régimen tutelar era un conjunto de dispositivos político-administrativos que llevaba la “governamentalização” a los pueblos indígenas, con el fin de poder ir introduciendo los conceptos de la sociedad imperante en su cotidianidad organizativa y cultural. Como el mismo Ferreira señala en su trabajo, la tutela reproducía una serie de lógicas y símbolos de suma importancia, como la dominación a través de la lógica de soberanía sobre las tierras indígenas y sus habitantes, la introducción paulatina de una economía regida por el Estado que controlaba y vigilaba a las comunidades, así como el comienzo de la preocupación por personas y recursos más allá de la simple posesión de la tierra (concepto moderno que caduca con la consolidación del capitalismo contemporáneo), demostrado a través de la “boa gestão” de los gobernados, o sea, el indigenismo como escaparate del humanismo y la modernidad del Estado tropical.

En este epígrafe se analiza como caso concreto un episodio importante dentro del indigenismo brasileño de la dictadura, la emancipación. Este fue un concepto que se consolidó en el horizonte político de los dirigentes militares, sobre todo a partir de la creación del mecanismo legal que estableció el *Estatuto do Índio* de 1973, que otorgaba la capacidad a los pueblos indígenas de “emanciparse” de la tutela del Estado cuando su integración resultara completa. Con la “liberalización” del indigenismo durante su época militar, fue creciendo entre los dirigentes de la Funai, a lo largo de la década de 1970, la idea de que ya era hora de que el indio se deshiciera del yugo tutelar que le oprimía y pasase a ser un ciudadano de pleno derecho de la “*União*”, generando una fuerte oposición en amplios sectores de la opinión pública nacional e internacional.

Resulta interesante y expositivo analizar el caso de la emancipación indígena por dos fuertes razones. Por un lado, porque las lógicas de dominación, etnocidio, negación, juego identificativo e ideológico, estaban muy presentes en un proceso que duró todo el año de 1978, cuando comenzó a proponerse y discutirse, hasta que dejó de ocupar la centralidad de la cuestión indígena en 1982. La segunda razón es porque el revuelo y la polémica que generó el llamado “*decreto de emancipação*”, propuesto por el ministro Rangel Reis, y luego la “*emancipação ex officio*”, por el presidente de la Funai João Carlos Nobre da Veiga, impulsó la organización genuinamente indígena hasta comenzar a superar su dependencia del indigenismo crítico “blanco”, al mismo tiempo que demostró la grave crisis perpetua en la cual el indigenismo oficial vivía. Algo que llevó a su deslegitimación más significativa, activando definitivamente la consciencia pro-indígena en la opinión pública que introdujo a la dictadura en su etapa final. Es por esto que el camino seguido para la elaboración de este epígrafe ha sido el de radiografiar la exposición pública a través del análisis y estudio del conflicto mediático en la prensa escrita más importante del país, que da muestra de la intensidad y la importancia que la cuestión indígena tenía en aquella época.

El asunto de la emancipación surgió al poco de ser aprobado el *Estatuto do Índio*. Cuando Mauricio Rangel Reis ocupó la cartera del Ministerio del Interior en 1974, en el gobierno de Ernesto Geisel, ya comenzó a mostrar su interés por la cuestión indígena comentando apenas poco después de ser nombrado ministro:

Esta é uma promessa que posso fazer com firmeza: vamos criar uma política de integração da população indígena na sociedade brasileira o mais rapidamente possível... Pensamos que os ideais de preservação da população indígena em seu próprio habitat são muito bonitos, mas irreais. (GARFIELD, 2001, p. 118)

Ese mismo año, se filtraron noticias que señalaban intereses desde el Ministerio del Interior, en el que se estaba pensando introducir cambios en el *Estatuto do Índio* que permitiesen una rápida integración del indio en la sociedad usando como mecanismo legal la emancipación. Los dirigentes del Cimi, siempre vigilantes, criticaron esta nueva actitud del ministro, del gobierno y de la Funai, pues defendían el texto íntegro (a pesar de todas las presiones que ejercieron para eliminar el mecanismo de emancipación, que consideraban artificioso y connivente) del estatuto que contemplaba la emancipación como una opción “natural” de los pueblos “primitivos” y no una imposición oficial (O ESTADO DE SÃO PAULO, 01 de agosto 1974). A su vez, los técnicos de la Funai admitieron estar estudiando la cuestión, aunque no había aún nada oficial, prometiendo

que si se llevase a cabo una modificación, sería para emancipar indígenas o comunidades que realmente lo necesitasen y estuviesen preparadas para afrontar tal realidad.

Poco después, Rangel Reis seguía proponiendo la cuestión en una entrevista realizada en Manaus a causa de la muerte del *sertanista* João Dionisio do Norte⁵⁰. En ella comentaba cómo los indígenas Terna y Caiva de Mato Grosso le pedían su emancipación económica, demostrando que “é [era] uma prova de que o índio quer realmente se integrar ao mundo civilizado”, y que el indigenismo conservacionista, poniendo de ejemplo a los hermanos Villas-Bôas, tenía los días contados, ya que “deverá ter um programa especial, pois os índios são muito primitivos” (O ESTADO DE SÃO PAULO, 10 de oct. 1974). En la misma línea, el presidente de la Funai, por aquel entonces el general Ismarth Araujo de Oliveira, reconocía que ciertos mecanismos de la legislación eran engorrosos y “atrapalhavam” deseos legítimos de quienes se sentían ciudadanos brasileños, como los Xavantes, que querían unirse a la Marina de Guerra (O ESTADO DE SÃO PAULO, 23 de abril 1975). Algo que el propio Ismarth ya había adelantado en el discurso que dio cuando tomó la posesión del cargo de presidente de la Funai (1974-1978): “Minha tarefa será a de integrar o índio na sociedade nacional porque é impossível deter o processo de desenvolvimento do país com o argumento de que os índios deveriam ser protegidos e mantidos em seu estado puro” (GARFIELD, 2001, p. 118), demostrando un interés creciente en “acabar” con la cuestión indígena, siguiendo la corriente de pensamiento que concebía al indio como ser caduco y en decadencia, tan generalizada en la opinión política general.

El presidente de la Funai mostraba que pretendía seguir la línea ya marcada por el ministro, en la que asumía que su tarea principal era la de definir la manera por la cual “essa integração será realizada, a salvo de mudanças bruscas, preservando-se os valores culturais dessas comunidades”. En ese mismo discurso, aireó una denuncia conspirativa que las autoridades brasileñas creían que había contra el propio gobierno, siendo la Funai objetivo específico de tal conspiración:

[...] No entanto, ele se referiu também nos que vêem o índio como “objeto de autopromoção e até como fonte de renda por meio do comercio de filmes, reportagens e estudos”. Disse o general que

⁵⁰ Un veterano sertanista de la Funai, amado por los Hixcaryanas, fue asesinado por los Waimiri-Atroari en la época más dura del conflicto.

“assistem-se, em vários países, a campanhas difamatórias contra a Funai, que procuram atingir mais ao nosso país do que ao próprio órgão, originadas por maus brasileiros insatisfeitos com o surto de paz e de progresso propiciados ao País pela Revolução, sendo o índio o veículo ideal para essas campanhas. (O ESTADO DE SÃO PAULO, 20 de março 1974)

Hay que señalar que el general Ismarth Araujo de Oliveira supuso, en un principio, cierto alivio y aperturismo en el órgano tras los duros años de Bandeira de Mello. Se restablecieron lazos y canales de diálogo entre antropólogos, *sertanistas*, activistas, misioneros y líderes indígenas. Aun así, poco a poco, las políticas de la Funai y la actitud de su presidente volvieron al camino marcado por el ritmo de los tiempos. Nuevos intentos para integrar económica y culturalmente al indio se fueron sucediendo en el tiempo, con el objetivo en el horizonte de la emancipación definitiva. En unas declaraciones recogidas en Folha de São Paulo, el General mostraba su satisfacción por el grado de aculturación de las comunidades indígenas en Dourados (Mato Grosso do Sul), y que pronto “estarão integradas definitivamente à vida dos brancos”:

A intenção do Governo, atualmente, é ver o índio produzindo economicamente para o país. As tribos mato-grossenses já estão em condições de aplicar em suas áreas projetos de desenvolvimento, para que com o benefício, possam obter uma emancipação econômica e se tornarem autonomias. O índio também é gente, e sem essa emancipação, não se pode pensar numa integração [... na medida que] isso for acontecendo, o interior estará ainda mais desbravado”. “A comunidade indígena pode e deve participar do crescimento do país, com uma mão-de-obra útil e produtiva”... salientou que os problemas são muitos, mas num futuro muito breve, chegarão as soluções ideais que possibilitarão o melhor meio de vida aos remanescentes das inúmeras tribos espalhadas pelo Brasil Central. (FOLHA DE SÃO PAULO, 17 de octubre 1975)

Por eso, este mismo presidente de la Funai comenzó a plantear seriamente la emancipación masiva del indio, proyecto presentado como iniciativa propia del ministro Rangel Reis:

O Brasil, que foi capaz de constituir uma sociedade com varias raças, inclusive com uma população negra hoje totalmente adaptada e sem qualquer preconceito racial, não tem nenhuma razão para deixar seu índio marginalizado. Vamos emancipá-lo. Aqueles que já estão em condições de ser emancipados, em algumas áreas, serão emancipados. Vamos garantir assistência técnica, crédito, inclusive acabando com esse tipo de reserva indígena, posto indígena, que acaba ficando assim como uma espécie de tradição, segregação. (O GLOBO, 09 de março 1974)

La línea ascendente que conectaba la labor de la Funai con las intenciones del gobierno era evidente, pero no llegaba solo hasta el Ministro del Interior Mauricio

Rangel Reis, sino que subía hasta la propia presidencia. Ernesto Geisel (que gobernó Brasil del 15 de marzo de 1974 al 14 de marzo de 1979) defendía públicamente que había llegado el momento de sustituir la actitud paternalista de simplemente vacunar a los indígenas contra las “enfermedades de los blancos” por una política “moderna” (o sea, la política indigenista que llevaba aplicando el SPI desde principios de siglo y que demuestra el poco conocimiento e interés sobre el tema de la alta cúpula político-militar) de financiarles para poder integrarlos efectivamente a la sociedad: “ao contrario do que vinha fazendo até agora, a Funai passará a se preocupar primordialmente com a implementação de projetos de desenvolvimento econômico nas comunidades indígenas, numa política agressiva de integração” (O ESTADO DE SÃO PAULO, 20 de abril 1976).

Un frente total de defensa del desarrollismo nacional que Brasil perseguía desde el comienzo de la dictadura, y que se erguía como bandera de la integridad nacional y de la hegemonía geopolítica. La voluntad férrea de querer sacrificar en los altares de la Modernidad a los pueblos indígenas estaba llevando a los gobiernos militares brasileños a ser centro de atención de las miradas internacionales. El propio ministro de Comunicaciones, el *capitão-de-mar-e-guerra* Euclides Quandt de Oliveira (1919-2013), tuvo que salir en defensa de la “importância que damos ao índio como elemento formador da raça brasileira”, sobre todo en el exterior, donde “as atitudes governamentais desta natureza não conseguem o destaque que a imprensa reserva para notícias, freqüentemente distorcidas, sobre maus tratos e injustiças feitas aos índios” (O ESTADO DE SÃO PAULO, 20 de abril 1976). Así se volvía de nuevo a la importancia de mantener vivo el poderoso mito del indio como tierra fértil donde nacía la *brasilidade*, el indio como ser físico era un estorbo y, por tanto, su integración definitiva a través de la emancipación no solo era deseable, sino necesaria; aun así, como ser simbólico era impagable y había que mantenerlo puro en esencia porque de ahí emanaba la razón de ser de la raza tropical.

Dirigentes del Cimi por aquel entonces ya tenían bajo vigilancia continua las acciones del aparato militar y la Funai, sometiéndoles a un escrutinio al que no estaban acostumbrados. En junio de 1975, el padre Vicente César, por aquel entonces presidente del Cimi, consiguió información sobre la correspondencia entre el propio ministro y la oligarquía local (con representación en el gobierno federal en Brasilia) de Mato Grosso. Estos últimos estaban muy preocupados por la posible creación de una reserva indígena

para los Bororós en Meruri, que recordaban a las *certidões negativas* de Bandeira de Mello de los años anteriores, así que el ministro personalmente les garantizó que eso no ocurriría:

No boletim informativo da Prefeitura de Barra do Garças estão transcritos telegramas do prefeito local, Valdon Varjão, ao presidente da Republica e ao ministro do Interior, solicitando, através dos senadores Saldanha Derzi e Antonio Mendes Canale, providencias para que não seja criada a reserva indígena. Segundo a noticia, os senadores teriam afirmado ao prefeito que receberam garantia do ministro Rangel Reis de que não existem reservas indígenas planejadas naquela área. (O ESTADO DE SÃO PAULO, 05 de junio de 1975)

Ante tal situación, Rangel Reis amenazó las misiones católicas (y protestantes) con la reformulación de las condiciones de sus iniciativas en las comunidades. Y reconoció de que había estudios técnicos en proceso que buscaban cambiar el objetivo básico del indigenismo institucional, prometiendo que, a partir de 1977, todos los recursos de la Funai serían puestos al servicio de la integración acelerada, pues “O índio brasileiro é um ser humano que merece toda a assistência do Governo” [...] “toda vez que sei estar uma comunidade índia na miséria, penso logo nos direitos humanos”. Dejando ver que, para el ministro, la mejor (y única) forma de que el indígena consiguiera el estatus de persona completa era a partir de su emancipación y su integración en la vida en policía: “Entendo que os índios tem o direito de viverem situação melhor e isso somente será conseguido através da integração. Alguma coisa precisa ser feita em favor dos índios, mas de forma diferente da que vem sendo realizada até agora” y que, ignorando la petición de responder a las declaraciones en su contra por atacar las misiones, estaban organizando una reunión para planear la emancipación progresiva y la retirada de las misiones de las áreas indígenas (CORREIO, 30 de marzo 1976).

Ya por aquel entonces la emancipación indígena estaba comenzando a generar ciertas problemáticas intuitas por las voces más críticas, como fue el caso de los Xoklengs, que, pidiendo la emancipación, se les negó por sospecha de estar actuando bajo presión de madereros locales (FOLHA DE SÃO PAULO, 05 de julio 1977). Los Gaviões de Pará vivían con miedo pues, al echar de sus tierras al jefe del puesto de la Funai por estar “interferindo muito na comunidade”, creían que el gobierno lo interpretaría como un deseo de emancipación (O ESTADO DE SÃO PAULO, 16 de septiembre 1977). O el problema de la reserva Ibirama en Santa Catarina, que,

compuesta por Kaigangs, Xoklengs, Guaranís y Cafusos, vivía un intenso conflicto interno a causa del mismo problema. Al parecer, *fazendeiros* locales les habían prometido comprarles las tierras a un buen precio si pedían la emancipación. El conflicto surgió a partir de la desigualdad de este tipo de intercambios en el cual los pueblos indígenas no se desenvolvían bien, y por otro lado, parte de los habitantes de la reserva, los Guaranís y los Cafusos, no querían la emancipación ni la venta de las tierras. Divididos los indígenas, los agentes indigenistas comprendían que “[...] isso deverá causar conflito pois os índios que venderem suas terras fatalmente avançarão nas terras dos outros” (O ESTADO DE SÃO PAULO, 21 de septiembre 1977).

Otro caso relevante fue el de los Bororós de Meruri. Conformada como frontera en expansión, las tierras “conquistables” ofrecían un sinfín de problemáticas cambiantes que dependían de las relaciones de poder locales y su confuso entramado. El caso de Meruri en Mato Grosso por parte de los Bororós era un buen ejemplo. Unos meses antes y debido al recrudecimiento del conflicto por la tierra en la zona, varios dirigentes Bororós enviaron una carta al gobierno federal pidiendo por favor que no se creara la reserva ya que eso les impediría integrarse a la sociedad nacional como ciudadanos brasileños comunes. Según el padre Iadolf Lunkeibein del Cimi, estos disidentes estarían orientados por los terratenientes locales que deseaban la emancipación de los Bororós para poder comprarles las tierras, manipulándoles con *cachaça* y promesas de trabajo: “Os fazendeiros dão dinheiro a eles e custeiam as viagens a Brasília para depois voltarem espalhando que a reserva não saiu, semeando a discórdia”. Al mismo tiempo, los terratenientes acusaban a los misioneros de ser extranjeros con intereses ocultos (comunismo, disidencia o ansias de poder) en los pueblos indígenas, encantados con los conflictos que generaban entre buenos compatriotas. En la carta (reproducida a continuación en su mayor parte por su importancia a la hora de mostrar las diferentes relaciones, dependencias, visiones y discursos), los dirigentes Bororós rompieron con la línea tradicional que mostraba un indígena subversivo y no como actores inseridos en las redes sociales locales, incluidas las relaciones clientelares:

[...]: 1) não é do nosso interesse o aumento da reserva indígena Meruri, onde vivemos há 75 anos em dependência dos padres sofrendo privações e sem campo para trabalho mas sim: a divisão equitativa das terras em nome de cada uma de nossas famílias; 2) Por esta idealização precisa e lógica, os padres cortaram o fornecimento dos mantimentos, razão pela qual estamos passando necessidades, já tendo até mesmo movidos, por este fato, tem acontecido casos de doenças devido a desnutrição; 3) Por sermos cidadãos brasileiros,

eleitores com ideais pacíficos convenientemente entrosados com a civilização, achamos sem condições humanas e o sistema adotado pela Funai e missões como as nossas, pois chega a ser um cativeiro. Queremos simplesmente a liberdade de trabalho e apoio do governo sem intermediários. 4) Caso não seja possível esta divisão, estamos dispostos a mudar para as terras em nosso nome, do Posto Farias Barbosa em Rondonópolis, Mato Grosso com dez mil hectares de áreas para vivermos lá com maior integração e, acima de tudo, nosso ideal pelo povo brasileiro confiantes no seu objetivo pacífico, assim como da atenção que tem dispensado aos indígenas. (O ESTADO DE SÃO PAULO, 01 de marzo de 1975)

3.5.1 El Decreto de Emancipación del ministro Maurício Rangel Reis

O presidente da Funai mentiu para muita gente quando afirmou há cerca de um ano em São Paulo, que não haveria nenhuma alteração no Estatuto do Índio. (FOLHA DE SÃO PAULO, 11 de febrero 1978)

Con estas palabras, el padre Antonio Iasi, del Cimi, acusaba a los responsables indigenistas de haber ocultado la redacción y presentación de un primer borrador de decreto (que impide su discusión y votación en las cámaras legislativas) sobre el decreto de emancipación. Proceso que parecía inminente y que fue corroborado por Ismarth Araujo de Oliveira en una rueda de prensa dada el once de febrero de 1978 (O PROGRESSO, 12 de febrero 1978), donde razonaba: “O índio antes de tudo é brasileiro e deve ter os mesmos direitos de qualquer cidadão desde que esteja apto para desenvolver qualquer atividade civil”. La Funai no podía ser connivente creando y alimentando un enquistamiento racial. Su labor era, a través de un profundo trabajo antropológico, la de emancipar a las comunidades y liberarlos del yugo de la tutela. Era normal que dicho proceso encontrara resistencia interesada, pues “há um interesse em que os índios permaneçam tutelados”.

A partir del reconocimiento oficial del proceso emancipador, las protestas y quejas se fueron sucediendo desde todos los sectores interesados en la causa indígena. Tomás Balduino, presidente del Cimi por aquel entonces y uno de sus componentes más combativos, decía que el interés del gobierno a través de la emancipación era poner las tierras en venta para que el latifundio pudiera acceder a ellas fácilmente, pasando el indígena a ser esclavizado por el mismo *fazendeiro* (O ESTADO DE SÃO PAULO, 21 de febrero 1978). Un poco antes, en el mismo mes, un documento firmado por 160 antropólogos, lingüistas y médicos que trabajaban en las *aldeias* junto a líderes indígenas defendieron que no era competencia de la Funai indicar cuáles eran las comunidades indígenas que podían ser emancipadas, ya que no existían criterios válidos

para activar tal mecanismo. La emancipación debía partir de la voluntad e iniciativa de la propia comunidad. El ministro, que había defendido que el indio vivía por aquel entonces en una situación de miseria que había que resolver gracias a la emancipación, se vio respondido por indígenas y sus apoyos en la sociedad civil: “Ora, essa miséria [...] que é característica dos grupos indígena em contato mais estreito com a sociedade nacional, é fruto justamente de uma experiência histórica na qual, até por omissão, o Estado executou uma política antiindigenista” (O ESTADO DE SÃO PAULO, 02 de marzo 1978).

El famoso líder Xavante, Mario Juruna Apoená, atacó al ministro por decidir en nombre de los pueblos indígenas sin consultarles, proponerles o comprenderles: “O ministro Rangel Reis não sabe qual é a mentalidade do índio. Ele sabe a dele, mas não a nossa. Ele não é índio” [...] “Não aceitarei a emancipação do meu povo” [...] “[el indígena] é mais civilizado do que as pessoas das grandes cidades, que consideram [a los indígenas] como bicho” (JORNAL DO BRASIL, 16 de abril 1978). Línea que seguía Dom Pedro Casaldáliga cuando propuso una línea alternativa, socialista, comunitaria e igualitaria: “a emancipação representa uma verdadeira eutanásia para os índios” (O ESTADO DE SÃO PAULO, 27 de abril 1978). El director por aquel entonces del Parque Indígena do Xingu, Olimpio Serra, declaró estar profundamente preocupado por las “propostas etnocidas visando o extermínio dessas populações, como a sua emancipação e tomada de suas terras”, al mismo tiempo que criticaba amargamente el racismo connivente de la televisión, en la cual se daba voz al diputado Amaral Neto, que defendía la medida (O ESTADO DE SÃO PAULO, 03 de mayo 1978).

[...] problema do índio? Não vejo nenhum. Problema somos nós, os brancos. Eles são tão poucos que não podem afetar o destino da Nação. Quantos serão? Cem? Cento e cinquenta mil? O certo é que não chegam a duzentos mil. Por isso, falar deles como um problema, um obstáculo para o progresso do País é tolice. Não dão trabalho a ninguém; nós é que vivemos criando problemas para eles.

Así criticaba Darcy Ribeiro la propuesta del ministro ante Folha de São Paulo (20 de abril 1978), siendo una de las voces más fuertes y enérgicas, donde defendía que no creía en las palabras de Rangel Reis y su fingida inocencia. Él no era un ciudadano común que dijese “Ah, o índio, coitado, é tutelado, quando tem o direito de ser um cidadão igual aos outros”, porque sabía que el indio no era considerado como tutelado como medida de represión sino que correspondía a la necesidad de situar a las

comunidades indígenas dentro de la legislación brasileña. Según Ribeiro, gran defensor de la tutela y nostálgico de los tiempos del SPI, el indígena tenía carencias especiales y por ello disfrutaba de un estatuto civil especial con el objetivo de preservar su cultura y costumbres. En ese estatuto el indígena tenía una incapacidad relativa que le fue otorgada para reconocer ese estatus especial, algo que no le negaba nada en derechos, al convivir con el resto de la sociedad, pero si le concedía regalías especiales.

Una de esas regalías era la tierra, siendo este el problema principal: “Quando se fala de tirar a tutela, em emancipar, o que se está querendo? Dar algum direito ao índio que ele não tenha?”. Según Ribeiro, lo que se buscaba era quitarle las tierras para poder ponerlas a la venta, o sea, “dárselas” a quienes estuvieran interesados en ellas. Y es ahí donde la labor de Rangel Reis toma sentido, pues la condena del antropólogo y político brasileño al ministro es que estaba favoreciendo a ciertos y específicos terratenientes en diversos lugares, pero especialmente en Mato Grosso, donde el ministro poseía redes clientelares: “Então, essa conversa de emancipação pode ser uma conversa seria?” (FOLHA DE SÃO PAULO, 20 de abril 1978).

Al poco tiempo, un evento en las ruinas jesuíticas de São Miguel en Rio Grande do Sul reunió a más de 400 personas interesadas en el tema entre misioneros, indígenas e indigenistas contra la “falsa emancipación” (O ESTADO DE SÃO PAULO, 28 de abril 1978) y cuya exposición mediática recorrió con fuerza todo el país.

Ante tal batería de críticas, Rangel Reis al poco tiempo salió al paso aceptando un retraso (de querer enviarlo a la presidencia aquel mismo mes a reconocer que tardaría al menos 60 días) en la redacción del documento. El ministro, visiblemente airado, condenaba los ataques y críticas de aquellos que desconocían el proyecto, ya que no habían leído el texto: “para os mais desavisados pode parecer que o Governo quer retirar as terras dos índios quando, na verdade, procura uma forma de proteger o patrimônio dessas comunidades”. Las modificaciones al estatuto, que se pretendían sustanciales, buscaban, siempre según el ministro, dar espacio a las especificidades de cada grupo, no viendo al indígena como un todo, y por ello había sido invitado un grupo de antropólogos y lingüistas para que revisasen el texto⁵¹. Al poco, se reveló su interés en esta multiplicidad de situaciones étnico culturales propias y específicas, algo que dañaba

⁵¹ Es interesante comprobar cómo, tras décadas de difuminar las diferencias étnicas de cada grupo indígena y ser tratados de forma genérica por la legislación y la política indigenista, en estos momentos y para su mejor integración, Rangel Reis proponía el estudio meticuloso de las especificidades étnico-culturales de cada grupo.

el objetivo de integración “A pesar de serem brasileiros, nossos índios ainda não tem sentimento de brasilidade. Uns são vereadores e cantam o hino nacional, outros entendem e falam português, outros entretanto, não entendem nada” (FOLHA DE SÃO PAULO, 10 de mayo 1978).

Parecía que, a nivel político, el tema no estaba tomando los mismos derroteros de intensidad que sí disfrutaba el asunto en la prensa nacional. Breves discursos de apoyo, como el de Nosser Almeida de ARENA por el estado de Amazonas (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 8 de marzo 1978, p. 307), apoyaban las gestiones de los militares:

Justo, por tanto, é destacar que a Funai, por força de racionais critérios de atuação, vem logrando consideráveis êxitos na sua missão. [...] O presidente da Funai, General Ismarth de Araújo Oliveira, tem-se caracterizado com um alto exemplo de discernimento e coerência ao superintender a política indigenista brasileira [...] É imperioso reconhecer o papel desempenhado pelo Presidente Ernesto Geisel e pelo Ministro do Interior, Rangel Reis, objetivando o desdobramento desembaraçado das medidas de resguardo social do ameríndio. O general Ismarth de Oliveira é o depositário da confiança da revolução, na pessoa do supremo mandatário do País. E, assim, prossegue na sua cruzada, na convicção de que está, tranquilamente, prestando um valioso serviço à causa nacional.

El enfrentamiento se encona y el segmento que el *Jornal do Brasil* llamaba “Lobby dos índios” (JORNAL DO BRASIL, 21 de julio 1978) consiguió retrasar todo el proceso, con la intención de discutir e influenciar en el documento final. Los indigenistas en contra del proyecto mantuvieron una reunión en la sede de la Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), donde Darcy Ribeiro dio un incendiario discurso contra las aspiraciones del ministro Rangel Reis denunciando sus verdaderos intereses en la emancipación (JORNAL DO BRASIL, 26 de julio de 1978).

Según el famoso antropólogo, intelectual y político, Rangel Reis era un tutor infiel y extraño al humanismo brasileño y enemigo número uno de los doscientos mil indígenas de Brasil, cuya iniciativa pretendía la destrucción de los pueblos tribales para aprovechamiento de fazendeiros, empresas mineras y otros interesados en la desestructuración indígena. A pesar de sentirse honrado por la amenaza del ministro (que ese mismo día dijo estar estudiando la posibilidad de denunciarle por sus declaraciones), Ribeiro dijo que su problema no era de tipo personal con él, sino con el *establishment* que el ministro representaba.

Aliás o ministro declarou há tempos que dentro de vinte anos não existirão mais índios no Brasil; anunciou mais tarde que as reservas

indígenas iriam desaparecer e agora temos essa ameaça maior, o decreto que permitirá dissolver tribos. Como vão emancipar assim? O efeito será a criação de uma orfandade indígena e o que desejamos saber é: porque tanta animosidade contra os índios? O que há por trás disso? (FOLHA DE SÃO PAULO, 28 de julio 1978)

Ribeiro, queriendo resolver esas dudas, expuso ciertas cuestiones tratadas a lo largo de este trabajo como es el de la vergüenza nacional por ser un país tropical lleno de “feras e índios” o porque eran obstáculos al desarrollo de la nación. Esas líneas de pensamiento se ven nítidas bajo la crítica de Ribeiro. El indio como oposición al desarrollo, como vergüenza al país, como bárbaro incompleto de civilización y por tanto infeliz y desgraciado en su estado salvaje, víctima de una injusticia histórica a los cuales los idealistas, por oscuras razones, no le dejaban abrazar la existencia que tanto ansiaba en su lógica teleológica. Según Darcy Riberio, el interés en sentido era evidente, cuando el propio ministro otorgaba con facilidad lotes enormes de tierras para empresas y terratenientes que aportaban desarrollo a la nación, y las mismas eran negadas a familias sin tierra o pequeños campesinos.

Não posso concordar em que vejam o índio como um ser diferente que deve ficar na reserva. O índio é brasileiro como nós. Eu conheço índio que é dentista e quero ver um índio chegar um dia perto de mim e falar: eu sou um índio medico. (JORNAL DE BRASILIA, 29 de julio 1978)

Rangel Reis, con estas palabras en una visita a Manaus, no dejó escapar la oportunidad de defenderse de todas las acusaciones que le llegaban desde todos los frentes. Su defensa partía de que el indígena tenía derecho a ser igual al brasileño, y que él, como tutor, tenía que ofrecerle todas las herramientas para que pudiera conseguirlo “preservando os valores indígenas”. La lógica de la meritocracia impregnaba la retórica del ministro. Bajo este foco, los pueblos indígenas poseían el derecho a competir en igualdad de condiciones con el resto de la sociedad y él, como responsable político, tenían el deber de facilitarles tal posibilidad. En una realidad aséptica, esta lógica sería irrefutable, pero en la realidad desigual de una sociedad con fuertes problemas de racismo y clasismo, la misma se tambaleaba inestable.

Al poco mantuvo una reunión con antropólogos y sertanistas tratando la cuestión, tanta presión terminó por hacer ceder a un cansado ministro que reconoció que el texto no era definitivo, ni sería aprobado o algún pueblo emancipado si no conseguía consenso de todas las partes implicadas. La nueva actitud, más delicada y diplomática,

chocaba con la que solo un mes antes el ministro mostraba, cuando dijo que en ese mismo mes se aprobaría el controvertido proyecto:

Para quem declarou há dois anos que não entregaria a Pasta a seu sucessor sem emancipar pelo menos uma comunidade, e que dentro de vinte anos o Brasil não teria mais índios porque todos estariam integrados, sua opinião mudou muito. (FOLHA DE SÃO PAULO 30 de Julio 1978)

Aún reverberaban los ecos de las acusaciones de Darcy Ribeiro contra el ministro cuando este anunció que le había denunciado ante la justicia por sus declaraciones. Ribeiro, entre lo ya comentado, dijo que Rangel Reis actuaba a favor de los grandes terratenientes, poniendo como ejemplo la ocupación ilegal de la tierra Kadiweu en Mato Grosso y cómo el propio ministro estaba presionando para poder acelerar el proceso de venta de tierras. Estas afirmaciones fueron respaldadas por el Cimi, que publicó una lista con los 111 arrendatarios interesados en las tierras y con las cuales tenía contacto el ministerio; “o ministro Rangel Reis precisa vir respaldado por muita lama e corrupção para ousar ameaçar a Darcy Ribeiro de processo”, decía Egydio Shwade (JORNAL DE BRASILIA, 01 de agosto 1978). A su vez, Ismarth Araujo de Oliveira salió en defensa del ministro atacando a Ribeiro, criticando su desactualización sobre la problemática indígena, al no conocer que esas tierras fueron arrendadas para “defenderlas” de intrusos. Al mismo tiempo, aprovechó para responder una serie de preguntas que el antropólogo había hecho en los medios de comunicación, exigiendo ser respondidas y que reproducimos por su importancia en el conflicto:

Darci: Os atuais diretores dos órgãos da Funai tem experiência para lidar com o problema do índio?

FUNAI: Gostaria de saber de Darci Ribeiro o que ele entende por experiência posso adiantar, no entanto, que nos postos chaves, ou seja, no Departamento Geral de Operações e no Departamento Geral do Patrimônio Indígena, temos, respectivamente, Gerson Alves e João Crisostomo que tem ampla experiência quanto a questão pois vêm de administração anteriores. Os outros órgãos, são de fins administrativos e no DGPC temos antropólogos”.

Darci: É verdade que diversos antropólogos da Funai foram demitidos e os que ficaram não têm cargo de chefia?

FUNAI: A única funcionária demitida nos últimos tempos foi a geógrafa Eny Pereiira. Quanto a antropólogos em cargos de chefia temos Rafael Bastos, à frente do DGPC; na parte de educação Jaime de Matos; na saúde, Aldo Moreira, no Xingu, Olimpio Serra, no Projeto Xavante, Claudio Correa e, no projeto Parakana, Antonio Carlos Magalhães.

Darci: É verdade que a Funai gasta 70 por cento do seu orçamento com funcionários?

FUNAI: Isso demonstra um desconhecimento completo do funcionamento da Funai. Existem dois orçamentos: uma pra pessoal e outro para as comunidades indígenas.

Darci: É verdade que mais da metade dos salários dos funcionários é paga em Brasília?

FUNAI: Para responder esta pergunta basta analisar o nosso quadro: das 12 delegacias, 170 postos e quatro parques, em cada delegacia temos uma média de cem funcionários. Em Brasília o quadro é o seguinte: administração 113; DGPC, 38; DGPI, 34; DGO, 20 funcionários. E só somar.

Darci: É verdade que o Departamento Geral do Patrimônio Indígena existe apenas com fins lucrativos?

FUNAI: Esta havendo uma grande confusão entre lucro e rentabilidade. O Estatuto do Índio diz que a função do DGPI é valorizar e ampliar o patrimônio indígena e o fruto deve reverter para cada área. Reconheço que até pouco tempo muito pouco do lucro revertia para os índios, mas posso garantir que essa política mudou. Este ano, do programa total para áreas indígenas, cujos foram calculados em 55 milhões, nove milhões de cruzeiros foram oriundos do DGPI. (FOLHA DE SÃO PAULO, 01 de agosto 1978, negrita nuestra)

Ante las respuesta del presidente de la Funai, Darcy Ribeiro⁵² siguió presionando sobre la cuestión, exigiendo que las preguntas fueran respondidas por el propio ministro (y todas, ya que no todas fueran respondidas por Araujo de Oliveira) y convocando a todos los antropólogos a oponerse al proyecto emancipador. Para Ribeiro no había duda de los intereses privados sobre las tierras indígenas, no siendo un proyecto que les favoreciera, porque si así fuese, el mismo contaría con su participación, propuestas e iniciativa.

Mientras esto ocurría, en Araporã en Mato Grosso (FOLHA DE SÃO PAULO, 04 de agosto 1978), se ponía en marcha una primera simulación de emancipación al querer integrar como mano de obra en sus propias tierras (pero administradas/explotadas por otras personas) a las aldeas que allí habitaban. Usándolos también como atracción turística, era un proyecto coordinado por instanciase iniciativas alejadas del campo indigenista y cercanas al de la economía.

Favorece os interesses privados e de companhias governamentais no tocante às terras indígenas; O Governo passa a eximir-se por decreto de sua responsabilidade histórica de defesa de grupos humanos. A

⁵² Darcy Ribeiro tenía experiencia luchando contra este tipo de iniciativas, pues entre 1953 y 1954, como etnólogo de la Sección de Estudios del SPI, defendió esta entidad de un proyecto de ley que proponía su desaparición y la división de las tierras indígenas con base en un tortuoso criterio de “familia indígena” parecido al proceso emancipatorio de Rangel Reis. Ribeiro defendió con éxito la remodelación del SPI reconociendo la grave crisis que sufría, evitando por aquel entonces un prematuro colapso del indigenismo oficial (LIMA A., 2010, p. 57).

posição válida, se é que deve ser mantida uma discussão em torno da liberação da tutela, é que seja uma reivindicação das comunidades indígenas, jamais uma imposição do Estado Brasileiro. (FOLHA DE SÃO PAULO, 02 de agosto de 1978)

3.5.2 El indio, símbolo de resistencia a la dictadura

[Con] Muita honra, [los indígenas podrían decir] eu sou um índio-medico, um índio-engenheiro, um índio-agrônomo, um índio-vereador, um índio-jornalista, um índio-general. (JORNAL DE BRASÍLIA, 19 de agosto 1978)

El ministro Rangel Reis, extrañado y abatido ante la incapacidad de los sectores indigenistas de poder percibir sus intenciones, intensificó la voluntad política de la cúpula militar de emancipar el indio basada en su idea de mejorar sus condiciones de vida. La crisis continua que el indigenismo militar vivía, potenciada por el conflicto sobre la emancipación, era cada vez más evidente, algo que estaba generando la consolidación (a través de la legitimación por el abandono oficial del indígena) de un indigenismo alternativo, y sobre todo, de un movimiento indígena cada vez más fuerte, influyente y organizado. Este movimiento, a causa de su visibilidad, fue liderado por antropólogos, quienes, a partir de un evento en la Universidade de São Paulo, repudiaron públicamente el proyecto emancipador y apoyaron la propuesta del cacique Xavante Mario Juruna cuando formó la Federação Nacional do Índio (FOLHA DE SÃO PAULO, 29 de agosto de 1978). Los titulares de la prensa de la época se llenaron con el eco de esta posición contestataria desde la Academia: “Antropólogos acham que ainda não se deve emancipar o índio” (FOLHA DE RONDÔNIA, 29 de agosto 1978) o “Antropólogos sugerem que Funai melhore tutela em vez de emancipar o índio” (JORNAL DO BRASIL, 30 de agosto 1978). Palabras que se cristalizaron en la boca de Mara Vanessa Terra:

É ridículo que se esconda sob a capa de palavras uma intenção tão evidente, e tão assassina: essa falada emancipação nada mais é do que a abertura das portas à invasão maciça das aves de rapina latifundiárias/multinacionais, é dar a última palavra para o início da matança em larga escala. “Emancipar”, para quem inventou essa palavra e deflagrou esse movimento, significa arrancar o índio de seu sistema comunitário-tribal, dar a cada família individualmente um pedacinho de terra e soltá-los no mercado, como subprodutos. Em troca, fica muita terra para ser vendida, comprada, barganhada, possuída. Numa relação de violência e de sangue, de poder, de poder. (JORNAL DO BRASIL, 10 de septiembre 1978)

La oposición iba alcanzando poco a poco nuevas cotas de popularidad, visto también como oposición al régimen militar, hubo ámbitos locales y regionales de la política que se posicionaron en contra del proceso, como fue el caso de la Câmara Municipal de São Paulo, que lo condenó por unanimidad (FOLHA DE SÃO PAULO, 14 de septiembre 1978). Por otro lado se opusieron figuras y organizaciones mediáticas como la Associação Nacional de Cientistas Sociais (FOLHA DE SÃO PAULO, 19 de septiembre 1978) o figuras como los Villas-Bôas (JORNAL DO BRASIL, 27 de septiembre 1978) y con ellos muchos indigenistas (JORNAL DO BRASIL, 14 de octubre 1978). Los misioneros del Cimi en su propia revista *Porantim* (julio 1978), en la que recogían las palabras de Darcy Ribeiro, declararon a Rangel Reis enemigo número uno de los indígenas al apoyar con este proceso a terratenientes y poderes locales, especialmente en Mato Grosso, donde tenía aspiraciones políticas tras dejar el ministerio que tanto tiempo llevaba ocupando (O ESTADO DE SÃO PAULO, 14 de octubre 1978).

Don Tomás Balduino, en unas declaraciones, desgranaba el borrador del documento, en el cual señalaba que en el artículo cuarto la emancipación también podía ser requerida por “iniciativa da Funai”, algo que sería comprobado según el artículo quinto “por servidores notoriamente especializados, designados pelo presidente da Funai”, usando formularios específicos creados “pelos órgãos competentes da Funai, que também poderá ouvir (sic), para esse fim, as pessoas de notório conhecimento em matéria indigenista”. Según Balduino, la Funai obtendría la misma categoría de una comunidad al poder pedir la emancipación de la misma, y que podría hacerlo con más eficacia al contar con su propio aparato burocrático. “O decreto revela também a mentalidade desenvolvimentista que, como um ídolo, tomou conta do Sistema. O índio precisa ser emancipado para não impedir o desenvolvimento” (COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO SÃO PAULO, 1979, p. 80). Para Balduino, el decreto tenía una relación directa con la cuestión de la seguridad nacional, al ser visto el indio como un ser político: la fuerza de su organización tribal, alimentada por la recuperación étnica y aumentada por la evidente capacidad de articulación de una organización federal indígena nacional y tal vez continental, le hacían un peligro para la nación.

Emancipado ele cairá na legislação comum, sobretudo na legislação penal que se tem mostrado bem eficaz, mormente em se tratando de marginalizados. O Decreto em preparação aparentemente pode se apresentar como zeloso serviço ao índio regulamentado o estatuto da emancipação. Na realidade é uma cruel aplicação a ele das exigências

do nosso modelo de desenvolvimento com segurança. (COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO SÃO PAULO, 1979, p. 81)

A pesar de eso, la voluntad firme del ministro para concluir un proyecto que se había tomado como una cuestión personal le llevó a continuar adelante a pesar de las críticas y condenas. Así, por un lado, los puntos importantes del decreto se mantuvieron tal y como habían sido concebidos: el destino que tendrían las tierras de las comunidades emancipadas (en las cuales aquellas no loteadas para las familias indígenas serían dadas al INCRA para que les diera uso) y cómo se activaría el mecanismo de emancipación (siendo por iniciativa individual o colectiva, tras la cual la Funai procedería al estudio de la situación y la concesión de la emancipación de su tutela) (O ESTADO DE SÃO PAULO, 17 de octubre 1978). Por otro lado, algunas cuestiones fueron adaptadas a las críticas de los antropólogos, que veían el proceso como un peligro para las comunidades ante una administración corrupta. Estas adaptaciones versaron sobre la imposibilidad de vender/donar las tierras que eran dadas a las familias emancipadas y el control/estudio sobre la iniciativa de emancipación, para comprobar que no contuviera detrás ningún tipo de interés de terceros (JORNAL DO BRASIL 18 octubre 1978). Sintiéndose victorioso, Rangel Reis prometió que no se dejarían vender las tierras emancipadas (JORNAL DO BRASIL, 20 de octubre 1978), mientras enviaba a la presidencia el borrador del decreto de emancipación en el que afirmaba que: “os índios nunca se preocuparam em conseguir a liberação da tutela, mas nós entendemos que esta hora chegou” (FOLHA DE SÃO PAULO, 31 de octubre 1979).

Las voces en contra no se hicieron esperar y una hilera de instituciones académicas, organizaciones y asociaciones como el Cimi, la Comissão Episcopal da Pastoral, la Associação Nacional de Cientistas Sociais, la Associação Brasileira de Antropologia, la Associação Nacional de Apoio ao Índio, las Comisiones Pro-indio de São Paulo, Rio de Janeiro, Pará, Rio Grande do Sul, Amazonas, etc., así como los departamentos de antropología de universidades como las de São Paulo, la Federal de Rio de Janeiro, la de Campinas, Rio Grande do Sul o la Federal de Amazonas se opusieron a la iniciativa del ministro (FOLHA DE SÃO PAULO, 29 de octubre 1978)⁵³.

⁵³ El tema de la emancipación causó mucho revuelo en la opinión pública, en la cual, como es comprobable, tomaron partido por la causa indígena muchos intelectuales y científicos de Brasil. Por ejemplo, el famoso antropólogo brasileño João Pacheco de Oliveira fue considerado persona peligrosa por su postura crítica sobre el decreto de *Emancipação dos Índios*, siendo retenida por dos años su solicitud de entrada en territorio Ticuna en el Alto Solimões. Al, por fin, conseguir entrar en el territorio, le fue

Esto llevó a la organización de eventos en lugares influyentes del país, como en el auditorio de la Associação Brasileira de Imprensa en Rio de Janeiro (FOLHA DE SÃO PAULO, 07 de noviembre 1978) o en el teatro de la Universidade Católica de São Paulo (FOLHA DE SÃO PAULO, 09 de noviembre 1978). Al mismo tiempo que tenía su repercusión en el exterior, recibiendo críticas y notas de apoyo desde diversos lugares como Francia con la Ecole Pratique des Hautes Etudes, Inglaterra con Survival International o Estados Unidos con el Indian Bight Association y la North American Anthropological Association. También por parte de importantes personalidades entre las que cabría destacar William Surtevant de la North American Ethnology Smithsonian Institute, Richard Adams de la University of Texas e incluso Claude Levi-Strauss de la Academia Francesa (FOLHA DE SÃO PAULO, 12 de noviembre 1978)⁵⁴. Una carta firmada por Sandra Cadwalader, directora ejecutiva de Indian Rights Association, y que se hizo pública, criticaba la acción del gobierno brasileño comparando la cuestión de la emancipación con la ley Dawes de 1887 en EE.UU. Como explica Cadwalader, esta ley tenía muchas semejanzas con el decreto de emancipación, ya que liberó al indígena norteamericano de la tutela, dividió las tierras comunitarias y las repartió entre las familias. Según la ley Dawes, si tras 25 años la familia conseguía ser autosuficiente explotando la tierra con éxito, pasaría a ser de su entera propiedad y se les otorgaría la ciudadanía estadounidense. A pesar de ello, en 1934 se reconoció públicamente que esta ley había sido un desastre y que por su causa más del 90% de la tierra indígena había sido malvendida y ocupada por colonos.

A história norte-americana mostra, sem sombra de dúvida, que, quando a terra indígena está em jogo, as questões são encobertas por uma nuvem de nobre retórica sobre a necessidade de se civilizar o índio, conceder-lhe cidadania, terminar o “degradante” sistema de

exigido firmar un documento donde afirmaba no hacer preguntas de carácter político o sobre el conflicto de la tierra. Por esos mismos años muchos proyectos fueron paralizados o derogados por miedo a que los indígenas usasen estas vías para su lucha contra el gobierno, quedándose fuera de los territorios muchos indigenistas y médicos. Contribuyendo por tanto, a la situación de rechazo hacia la Funai por parte de los líderes indígenas e indigenistas y el deterioro de su imagen a nivel nacional (Oliveira R., 1988).

⁵⁴ No todos los antropólogos esgrimieron los mismos motivos o inclinaciones, como es comprensible. Un caso interesante es el del pedagogo Lauro de Oliveira Lima, que, siendo columnista habitual del Jornal do Brasil, dijo que el principal problema son los propios antropólogos al ser los primeros en dar motivos a la existencia del proyecto de la emancipación. Según Lauro, el indio era inferior mentalmente al civilizado a causa de su estado cultural más bajo (algo demostrado ampliamente por la antropología), por tanto no podía ser emancipado ya que sería ponerlo a merced de los adultos (los blancos). Por eso la emancipación era una legislación cruel y salvaje, alimentada por la visión de los antropólogos actuales que, por hacer honor a lo políticamente correcto (diciendo que no son inferiores, sino diferentes), hayan dado un paso atrás sobre la mentalidad inferior del indio. Así, para Lauro, decir que los indígenas eran iguales (visión injusta para el propio indígena) a los blancos, era dar motivos fuertes a favor de la peligrosa emancipación (JORNAL DO BRASIL, 19 diciembre 1978).

reservas. [...] A Lei de Emancipação deveria ser cuidadosamente examinada, sem que se detenha na expressão de propósitos grandiosos, pelo terrível preço que pode custar às terras e cultura indígena. (COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO SÃO PAULO, 1979, p. 23)

Los propios dirigentes indígenas rechazaron en bloque el decreto de emancipación al sentirse excluidos de un proyecto que les afectaba tanto y del cual no eran partícipes (ISTOÉ, 15 de nov. 1978). Algo estaba cambiando por aquel entonces, los propios indígenas comenzaban a reclamar participación directa en la política indigenista, el uso de conceptos como diálogo, crítica, reclamación, queja, negociación, concesiones, etc. cogió desprevenida a unas instituciones que no habían percibido que el signo de los tiempos no era el mismo.

En una asamblea de jefes indígenas en Goiás el 19 de diciembre de 1978, comenzaban así su declaración conjunta: “Tendo sido encaminhado a V. Excel. o Projeto de Decreto de Emancipação, deixamos aqui o nosso parecer, o parecer do índio. O único individuo que não foi convidado a dar seu parecer a respeito da emancipação que o vai atingir” (COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO SÃO PAULO, 1979, p.27). La recién conquistada identidad indígena por los diferentes grupos, nacionalidades y pueblos había sido articulada bajo la atenta mirada y dirección de los diferentes actores indigenistas (especialmente el Cimi), algo evidente en su retórica, influenciada por un discurso similar al que los representantes de los sectores pro-indígenas esgrimían:

Não nos impressionam as declarações feitas pelo Sr. Ministro ou pelo Presidente da Funai através da imprensa, defendendo a emancipação. Porque nós, as vítimas dessa política, somos os únicos a poder dar o parecer sincero sobre o que representa esta emancipação. Porque se as palavras bonitas resolvessem o nosso problema, hoje não estaríamos em situação tão diferente daquele que o Estatuto do Índio defende. Pois a emancipação desejada pelo Sr. Ministro trará a destribalização das comunidades indígenas, conseqüentemente a destruição coletiva e individual de seus componentes. Porque o índio tem de viver em comunidades próprias, em plena liberdade de tradição cultural e liberdade de possuir a terra. [...] Concluindo que nesta data na qual expira o prazo de demarcação das áreas indígenas, exigimos que seja cumprido o que a lei manda e que seja rasgado o projeto de lei de emancipação da autoria do Sr. Ministro Rangel Reis.

Los líderes indígenas consiguieron dar un punto de vista único y seguramente más puntilloso con las líneas ideológicas del Estado. El caso de Daniel Pareci nos sirve para ver que su lectura profundizaba mucho más en las cuestiones que secularmente habían vivido y sufrido como población diferenciada del “nosotros”: “Com a emancipação, nós, índios mais conscientes, poderemos ser tachados de subversivos”. Los líderes indígenas eran peligrosos, eran indios capaces de desenvolverse con soltura en el

ambiente de los blancos, usando sus mismas armas burocráticas y retóricas: “A gente vê crescer a luta dos índios e vê também que procuram destruir as lideranças indígenas. O índio está colocado na mira da lei de Segurança Nacional” concluía Dom Tomás Balduino del Cimi (VEJA, 15 de nov. 1978). El indio conquistaba nuevas dobleces en su conformación histórica, ahora, como resistencia al autoritarismo y la opresión de la dictadura. En un evento llamado *Encontro Nacional pela Democracia*, el cacique Xavante Terowatá, esgrimido como símbolo, exclamaba “Branco não pode emancipar índio, como índio não pode emancipar branco. Índio não tem cultura para se emancipar. Todos os índios não podem ser emancipados” (JORNAL DO BRASIL, 11 de dic. 1978). Poco tiempo después, a Daniel Cabixi (otro líder indígena), la Funai le prohibió ir al encuentro internacional de indigenismo en Puebla, México; la preocupación daba paso a la realidad (FOLHA DE SÃO PAULO, 23 de enero 1979).

Durante estos meses clave, dentro de la propia Cámara de los diputados creció el malestar y las críticas por un proceso que parecía beneficiar a un sector claro del poder económico con fuerte influencia en el gobierno. El 24 de noviembre un intenso debate sobre la cuestión ocupó casi todo el día de sesión. En un intercambio de pareceres, el diputado por Arena en Goiás, Siqueira Campos, argumentó que era totalmente factible y comprensible el proceso de emancipación. Su puesta en práctica equipararía a los indígenas al resto de la nación, algo común en el resto de América. Un buen ejemplo de ello, según él y demostrando una profunda ignorancia sobre América Latina, era *Benedito* (Benito) Juárez y la capacidad que había tenido tradicionalmente México para integrar a aquellos indígenas “incas” (se presume que quería decir aztecas), pueblos que vivían en situación “nada invejável, embora haja índios antropólogos, sociólogos raramente algum general” (CÂMARA DOS DIPUTADOS, 25 de noviembre 1978, p. 10512).

Al contrario, el diputado por Rio de Janeiro del MDB, Eloy Lenzi, criticaba el cambio de postura del propio Ismarth Araujo de Oliveira, que, declarándose en contra de la emancipación al comienzo de su mandato, ahora era una figura importante a favor del proyecto: “Por qué? Será que os argumentos do ministro Rangel Reis mais convincentes do que de centenas de brasileiros ilustres, ligados à causa indígena?” (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 25 de noviembre 1978, p. 10527). Para el diputado era extraña la obsesión del ministro con la emancipación (sugiriendo algún tipo de interés político, cubriéndose las espaldas con este proyecto), considerándolo una

cuestión personal y casi como el único logro memorable de su gestión cuando abandonara el cargo.

Otra intervención destacable fue la del diputado Isreale Dias Novaes del MDB por São Paulo (CÂMARA DOS DIPUTADOS, 1 de diciembre 1978, p. 5804), que, tras una agresiva y ofensiva discusión con otros representantes en la cámara, pidió públicamente disculpas por sus insultos y malas palabras. Después continuó con un ataque ácido e incisivo hacia el ministro Rangel Reis, resaltando sus carencias en materia indigenista al carecer de al menos un lenguaje básico que le impidiera distinguir entre emancipación e integración. Si queriendo emancipar casi *manu militari* a los pueblos indígenas había conseguido levantar a todo el país en contra, tenía que comenzar a reconocer que algo tenía que estar haciendo mal; era hora de que escuchara a los indígenas. Pero a partir de un intento sincero de diálogo y no como la pantomima que se desarrolló en televisión, donde el ministro “debatío” con varios líderes indígenas, llegando a la siguiente conclusión:

v. ex. não entende nada de índio. Essa emancipação que v. ex. propõe só pode ser feita daqui a 200 anos. Nos não entendemos o branco porque o branco é palhaço, só pensa em dinheiro.

Respondiendo el ministro:

Mas eu não quero que os senhores resolvam agora. Os senhores levem o meu projeto de lei, com a minha regulamentação, e os estudem lá na tribo. Depois voltem e os debatam comigo.

Con un fuerte sarcasmo, el diputado Novaes recordaba el momento como el de mayor ridículo de la historia de la televisión cuando los jefes indígenas respondieron:

Mas nós não temos nem luz elétrica lá para estudar a lei de v. ex.^a nos não entendemos o que v. ex.^a quer dizer. V. ex.^a é muito complicado Sr. Ministro. Nós não estamos em condições de lhe dizer o que realmente queremos a respeito da emancipação. O que nos não queremos é ser emancipados, porque seremos entregues à policia, aos empresários, aos assassinos, e nos transformaremos em marginais bêbados nas estradas do interior do Brasil; vamos acabar nua fila do INPS. (CÂMARA DOS DIPUTADOS, 1 de diciembre 1978, p. 5804)

Poco tiempo después, con el cambio de autoridades tanto en el Ministerio del Interior como en la presidencia de la Funai, el proyecto de emancipación fue archivado y olvidado por motivos “estratégicos”. Rangel Reis no conseguiría lo que para él fue su proyecto estrella.

3.5.3 La larga sombra de la integración: Nobre da Veiga y la emancipação ex officio

Mauricio Rangel Reis era un hombre caído en desgracia, muy desgastado política y popularmente por el decreto de emancipación. En marzo de 1979 dejó el cargo junto con la salida del presidente Ernesto Geisel, y en su caída arrastró a Ismarth Araujo de Oliveira. El nuevo presidente de la república, João Figueiredo, quiso comenzar su gobierno (famoso por la apertura política que llevó al fin de la dictadura) tratando el tema con tacto, al ser consciente de la importancia que tenía la cuestión indígena para la opinión pública. Por ello, llamaron a un hombre que había tenido éxito dirigiendo los esfuerzos en la integración del territorio nacional, como fue Adhemar Ribeiro da Silva, director general del Departamento Nacional de Estradas de Rodagem (DNER). Adhemar Ribeiro comenzó su trabajo mostrando preocupación sincera por la situación indígena, enterrando la cuestión de la emancipación y negociando con todos los actores inmiscuidos para poder acelerar el proceso de demarcación de tierras. “E toda a humanidade espera que nós o preservamos, como uma das únicas culturas primitivas sobreviventes no mundo” (JORNAL DO BRASIL, 24 febrero 1979).

Su gestión fue acogida con ilusión y esperanza por los diferentes sectores indígenas e indigenistas, gracias a su apertura y predisposición al diálogo. Cambio y aperturismo que parecía generalizado en todas las estructuras del Estado que trabajaban la cuestión indígena, al estar liderado por Mario Andreazza, que, para mostrar su carácter conciliador con la cuestión indígena, apareció, sin avisar, participando de la *Missa da Terra sem Males* dada en la navidad de 1979 por la Iglesia Católica en la Catedral da Sé en São Paulo (FOLHA DE SÃO PAULO, 23 de abril 1979).

Este momento de alivio para la cuestión indígena duró poco, varios meses después se comenzaron a confirmar las presiones recibidas en la presidencia de la Funai por sectores estratégicos militares y económicos, que miraban con preocupación el talante del presidente. Estas presiones llevaron a Adhemar Ribeiro a dimitir en octubre del mismo año, con apenas siete meses en el cargo. A pesar de disfrutar del apoyo abierto del “lobby do índio”, las presiones, especialmente desde el área de seguridad nacional y desde autoridades políticas civiles con especial mención de los gobernadores de Roraima y Rondônia, fueron tan insistentes que le llevaron a tomar tal decisión (FOLHA DE SÃO PAULO, 23 de octubre 1979).

Tras la salida apresurada de Adhemar Ribeiro, el nuevo presidente de la Funai, Carlos João Nobre da Veiga, cambió el rumbo de la política indigenista. Su perfil era el

de un militar concienciado con el binomio seguridad/desarrollo, teniendo una importante carrera al servicio de los intereses económicos del Estado brasileño. El contraste con el anterior presidente del órgano indigenista era esclarecedor, la primera acción de Nobre da Veiga fue proponer (O ESTADO DE SÃO PAULO, 25 de noviembre 1979) una descentralización del indigenismo oficial y delegar gran parte de las labores a los gobiernos de cada Estado, algo que activó todas las alarmas de los movimientos indigenistas.

Com roupagem nova, a emancipação não foi mais possível de ser escondida e tomou corpo por ocasião do afastamento do presidente Ademar Ribeiro da Silva. Estas novas investidas oficiais contra os índios são provenientes de políticos e governadores, com profundas raízes dentro do Ministério do Interior e da própria FUNAI. (FOLHA DE SÃO PAULO, 31 de diciembre 1979)

Para el Cimi, a quien pertenecen estas declaraciones, esta era una estrategia clara de establecer una emancipación “blanda” a través de entregar los destinos a la política de los estados, normalmente más corrupta y controlada por aquellos interesados en las tierras indígenas. Con esta propuesta, Nobre da Veiga estaba abriendo de nuevo la Caja de Pandora que tanto le había costado al gobierno anterior cerrar. Por un lado, los sectores indigenistas se prepararon de nuevo para una guerra mediática; mientras que por otro lado, los interesados en la nueva política indigenista mostraron su apoyo abierto a la propuesta del gobernador de Mato Grosso de dismantelar las tierras indígenas o la del senador Amaral Furlan de acabar con el parque del Xingu y venderlo para su explotación.

Rememorando a Rangel Reis, la voluntad de hierro de Nobre da Veiga basada en su convicción de estar ayudando a los pueblos indígenas y a la nación, le hicieron llevar tal proyecto hacia delante y abrir un nuevo episodio en la crisis continua del indigenismo militar. Ante diversos medios, como Folha da Tarde, O Globo o Folha de São Paulo, el 11 de marzo de 1981, admitió estar desarrollando estudios que pudieran presentar sugerencias sobre alteraciones en el *Estatuto do Índio* de 1973, especialmente en lo referente a la emancipación “ex officio”, o sea, individual. Para él, era una cuestión de lógica que en su desarrollo individual hubiera indígenas que alcanzasen automáticamente la condición de integrado en la sociedad nacional y, por tanto,

emancipado de la tutela; para ello, puso de ejemplo a Mario Juruna⁵⁵, el influyente líder indígena:

Acredito que o caso de Juruna possa ser chamado de desleal, principalmente em relação ao trabalhador brasileiro assalariado, que cumpre a legislação civil, paga todos seus impostos, etc. No ano passado, Juruna recebeu quase 400 mil cruzeiros sem que a receita federal tenha tomado conhecimento. Apesar de ser em seu benefício, isto também é discriminação.

Partiendo de estos razonamientos, comenzaron a diseñarse unos “critérios de indianidade” (basados en cuestiones culturales, étnicas y raciales) para poder discernir quién era indígena o quién había dejado de serlo, y a partir de ello, emancipar “automáticamente” a los sujetos considerados “no indígenas”. Algo que Manuela Carneiro da Cunha (O GLOBO, 20 de abril 1981), por aquel entonces la presidenta de la Comissão Pro Índio de São Paulo, consideraba una nueva estrategia de la Funai para perseguir líderes indígenas (evidente en la persecución de Mario Juruna) y atacar las bases de la incipiente organización indígena.

“Se fosse índio a primeira coisa que faria seria pedir a liberação da tutela”, declaraba Nobre da Veiga a *O Globo* (12 de julio 1981) sobre la emancipación. Para el presidente de la Funai, la cuestión era básica para poder crear una generación de indígenas preparados para luchar contra el avance “*incontido*” de los frentes de expansión y así poder luchar en igualdad de condiciones con los *fazendeiros*. Para Nobre da Veiga, estaba claro: la tierra no era de los indígenas, era del Estado, que se las había dado en usufructo, y estos se aprovechaban de vivir tutelados, algo que les eximía de toda responsabilidad en la vida civil. El presidente de la Funai defendía que con esta iniciativa había que acabar con una protección paternalista perniciosa para todos, incluido el indio, al que habían convencido de que perdería sus tierras y la asistencia de la Funai al ser emancipado, algo que ellos aprovechaban pues “Quando lhes interessa, eles não se declaram índios”. Nobre da Veiga tenía la intención de implantar una ley

⁵⁵ El caso de Mario Juruna muestra la pervivencia de la cuestión indígena como elemento central en las políticas de seguridad de la dictadura civil-militar. Interesaba mucho a los militares intentar cooptar a los dirigentes indígenas que poco a poco iban consiguiendo prepararse y conseguir mantener una lucha sostenida bajo los parámetros dictados desde el poder y el sistema. Como se ha visto, se intentaron crear ciertos mecanismos que ayudasen a disuadir o amenazar a estos nuevos líderes. El propio Juruna tuvo que pedir la ayuda de la organización de abogados de Brasília para que le defendieran ante la persecución política que por aquel entonces sufría, declarando: “Para trabalhar como piloto eu tenho que pedir minha emancipação, e caso isso aconteça, eu não sou considerado mais índio. Então, resolvi apelar para a Justiça superior para que eu possa exercer livremente a profissão para a qual estou capacitado [...]. Eu fui ver um emprego numa determinada companhia aérea e o pessoal desta companhia já tinha sido informado pela Funai de que eu era índio e que não poderia pilotar aviões, por não ser emancipado. Eu tenho medo que este tipo de pressão possa aumentar” (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 11 de marzo de 1981).

que crease una emancipación automática al cumplir ciertos requisitos, como ocurre con los “civilizados”.

No entanto há casos concretos de índios integrados de fato, mas não de direito, que precisam ser estudados. Índios com diplomas universitários, funcionários públicos, eleitores e reservistas, entre outros, poderiam perder a tutela e esta iniciativa, de acordo com o que foi discutido no encontro, poderia ser tomada pela Funai através de uma ação declaratória perante a justiça provando que o índio está integrado. (O ESTADO DE SÃO PAULO, 25 de julio 1981)

Así se expresaba el procurador general de la Funai, Afonso Augusto de Morai, como uno de los máximos exponentes de la corriente a favor de la emancipación en la institución indigenista. Un estudio de la Funai concluía que había muchos indígenas integrados de facto pero no de derecho, y que en esos casos la institución podía adoptar un procedimiento legal para emanciparlos (FOLHA DE SÃO PAULO, 29 de julio 1981). También otros intentos infructuosos se sucedieron sin conseguir avances, como cuando se le asignó al director del Departamento Geral de Planejamento Comunitário, coronel Zanoni Hausen, crear una comisión que definiese bien los puntos de ambigüedad y conflicto del *Estatuto do Índio* en cuanto a integración y tutela, dirimir las dudas sobre que son “índios integrados”, “índios em vias de integração” e “índios não integrados”. O sea, crear los indicadores étnicos, sociológicos, económicos y lingüísticos de integración que definieran la línea entre qué es ser indio o no (SUESS, 1985, p. 141).

Bajo estos preceptos, se comenzó a implantar un clima de terror en las comunidades y aldeas indígenas, donde las historias de individuos y comunidades enteras emancipadas, olvidadas y desaparecidas se propagaban rápidamente. Don Tomás Balduino del Cimi defendía la tesis de que esta nueva iniciativa era una estrategia de la Funai, que realmente no tenía interés en la cuestión de la emancipación sino en crear una nueva herramienta de represión a través del control psicológico y el miedo: “encurralada ante os direitos dos índios as áreas ocupadas por eles a Funai chega com uma régua para medir quem é índio” (DIARIO DO PARANÁ, 04 de septiembre 1981).

En esta línea las críticas se sucedieron, “Alguns dos critérios apontados pela Funai como “indicadores de indianidade” são perigosos, fascista e racistas”, denunciaba la profesora Eunice Durham, presidenta de la Associação Brasileira de Antropologia (ABA). En su entrevista a Folha de São Paulo (04 de octubre 1981), la profesora de la

Universidad de São Paulo, junto a Lux Vidal de la misma universidad, analizaron los criterios necesarios para ser considerados indígenas por la Funai y no ser emancipados “a la fuerza”. Estos criterios fueron llamados *Indicadores de Indianidade*, divididos en: a) indicadores científicos, b) indicadores del propio indio (identidad étnica), c) indicadores sociales (en relación al resto de la sociedad nacional), d) indicadores de la propia Funai. Escandalizadas porque la Funai decía disfrutar del apoyo de la comunidad científica, Eunice Durhan y Lux Vidal exclamaban:

[...] indicadores supostamente determinados pelos cientistas e que identificam nos índios traços como ‘mentalidade primitiva’ ou ‘características biológicas, psíquicas e culturais indesejáveis’. Igualmente os indicadores atribuídos à comunidade científica insinuam que uma das maneiras de constatar a ‘indianidade’ de uma pessoa humana é examinando-lhe as nádegas, à procura da ‘mancha mongólica ou sacral’; ou ainda medindo-lhes a ‘forma ou perfil do nariz’.

Dándose situaciones ridículas como el caso de los Tingui de Alagoas, que tuvieron que quitarse las ropas que normalmente vestían (al estilo occidental) e ir desnudos con las características tradicionales (plumas, collares y pinturas) al mismo tiempo que danzaban y hacían rituales delante de los inspectores de la Funai para demostrar que eran indígenas. Los Tingui estaban bajo amenaza del órgano, que pretendían quitar la condición indígenas, y por tanto, rescindir su tutela. El objetivo (según siempre las antropólogas) del gobierno era de atacar a los líderes y pueblos que hablaban portugués y se defendían mejor al conocer la ley y la política.

[...] para começar, os indicadores não indicam coisa nenhuma, não tem nenhuma lógica interna e associam elementos absolutamente disparatados, dos mais diferentes graus de generalidade, muitos dos quais não tem sentido nenhum.

También el Cimi creía que era un documento racista que establecía criterios para la emancipación impuestos por la sociedad nacional apartada de la realidad indígena. Esta consideraba al indio incapaz de decidir por su cuenta y quería añadir en el registro civil la categoría de indígena integrado. Para los misioneros realmente lo que se quería era emancipar las tierras indígenas, y al indio emancipado (sin tierras) contratarlo como mano de obra barata. Para el Cimi, hablar de donar las tierras era una incongruencia y una arbitrariedad porque las tierras nunca fueron del Estado, y darlas a título privado e individual también iba en contra de la cosmovisión indígena porque se tornaban fuente de discordia, ya que no tenía cabida tal cosa en la concepción comunal indígena.

El decreto de emancipación fue el último repunte del discurso militar sobre la cuestión indígena, la presión sobre el gobierno a causa de esta fue clave para la caída gradual y definitiva del Estado controlado por los militares, como demuestra la condena internacional por genocidio de los pueblos indígenas por el Tribunal Bertrand Russell en 1980. En un proceso que Paulo Suess llamó de “*integracídio*”, la Funai pretendía dar la tarea por acabada, o sea, acabar con el indio en sí mismo. Consiguiendo, por el contrario, que su reputación cayera y perdiera total apoyo de la opinión pública nacional e internacional.

“Repetidas vezes, o cel. Zanoni tem insinuado aos servidores indígenas da própria Funai que pedissem sua emancipação, a fim de serem integrados no quadro dos funcionários ‘civilizados’: ‘Você já não é mais índio. Você já é civilizado. Peça sua emancipação!’” En el imaginario militar no cabía distinción entre emancipación, integración y civilización, lo único visible para los responsables del poder en Brasil era un indígena tutelado que vivía en un país con tecnología nuclear, algo que generaba una vergüenza inaceptable (SUESS, 1985, p.80). Tras el fracaso que supusieron los proyectos de emancipación, la Funai se sumió en una crisis aún mayor, con una sucesión continua de presidentes que no conseguirían permanecer más de un año en el cargo⁵⁶.

3.6 LA ETERNA CRISIS DEL INDIGENISMO OFICIAL BRASILEÑO

Esta crisis del indigenismo militar, como hemos comentado, toma su máxima dimensión en los últimos años de la dictadura militar tras haber pasado renqueante por un tortuoso camino desde el mismo nacimiento de la Funai. Cuestión evidente en la legislación y la política indigenista que se fue implantando durante la dictadura militar: autoritaria, centralizadora y represiva. La intención clara de perseguir el objetivo de aceleración del proceso de integración de las poblaciones indígenas en la “*comunhão nacional*” (Heck, 1996, p. 126) ayudó en la creación del indio contemporáneo, quien conjugó viejas y nuevas imágenes, generando la construcción definitiva que perdura hasta hoy.

⁵⁶ Povos Indígenas no Brasil (2015). Galeria dos presidentes da Funai, <http://pib.socioambiental.org/pt/c/politicas-indigenistas/orgao-indigenista-oficial/galeria-dos-presidentes-da-funai>, accedido el 21 de mayo 2015.

Aunque el desastre generalizado que supuso la Funai era conocido en la época, no siempre fue abiertamente reprochado en las instancias de la alta política. Por eso, el resumen y la crítica lúcida, expositiva y bien argumentada, que hace el diputado Modesto da Silveira del PMDB por Rio de Janeiro el 9 de abril de 1981 (cuando el conflicto sobre la emancipación *ex officio* de Nobre da Veiga aún estaba en su punto más alto), se hacía más necesario que nunca. Dicho discurso resulta de gran interés, ya que ilustra a la perfección, y de forma conclusiva, la argumentación de este trabajo hasta este punto.

Nacida en unas condiciones funestas, la Funai era una institución desmemoriada de su identidad indigenista ya que, al estar fundada como engranaje de la revolución autoritaria, solo conseguía ofrecer a los pueblos indígenas un futuro intranquilo. Este organismo rápidamente cumplió con las negativas expectativas con las que había nacido, en el que estableció un nuevo tipo de indigenismo en sintonía con el régimen que le había creado como muestra la figura del “almirante” Dr. Arandu Fontes⁵⁷. Dicho militar fue superintendente de la Funai al poco de su fundación (cuyo sucesor y aprendiz fue, curiosamente, Ismarth Araujo de Oliveira), como un hombre autoritario poseía un dominio despótico que nadie osaba disputarle, algo que terminó generando una escuela de dirigentes de la Funai de carácter castrense, arbitrarios e insensibles a la realidad indígena.

El diputado Modesto da Silveira llamaba la atención sobre la calidad notablemente inferior de los funcionarios de la Funsí (en el que Arandu Fontes era ejemplo de ello, el almirante que realmente no lo era), ya que relleno sus cuadros con remanentes y remesas de trabajadores y militares apartados de otros lugares de Brasilia. Esto le convirtió en un órgano evidentemente incapaz de atender y garantizar un mínimo de seguridad y protección a los pueblos indígenas. Aun así, la baja calidad de la administración indigenista se vio arropada y enmascarada gracias a su fidelidad a las líneas maestras de los intereses que gobernaban el país por aquel entonces, y porque garantizaba al gobierno un lugar de destierro, como espacio burocrático, para funcionarios y militares venidos a menos, para vagos e incompetentes. Al mismo tiempo, la invasión de militares en todos los cuadros del órgano indigenista le dio apariencia de ser una sección más del ejército:

⁵⁷Al obtener notoriedad por su influencia en la Funai y, por tanto, en la alta política de Brasilia, la propia Marina de Guerra Brasileña le investigó para saber quién era; descubriendo que no era almirante, sino suboficial. Tras conocerse este hecho y al ser procesado, dejó el órgano indigenista.

[...] Completa-se assim, a conversão da Funai em um grande quartel sem fardas. Tudo para dar ordem unida ao índio, na marcha picada da emancipação da ocupação de suas terras e do etnocídio? (CÂMARA DOS DIPUTADOS, 9 de abril de 1981, p. 1911)⁵⁸

En este “nuevo indigenismo”, surgió un novedoso tipo de dirigentes que unían las políticas indigenistas a la imagen “triumfalista” y “milagrera” de la mitología oficial, forjando los instrumentos legales y administrativos que consagraron la tesis absurda del indio como categoría étnica transitoria y superable gracias a las políticas de desarrollo. Por ello obtuvieron resultados nefastos para los indígenas, la sociedad y la imagen del país, como fue el caso de la administración Rangel Reis y Araujo de Oliveira.

La Funai fue diseñada para vivir en crisis, demostrado por la precoz renuncia de Adhemar Ribeiro, que arrastró la dimisión en masa de decenas de antropólogos y personal de campo de la institución. Desmantelado el órgano indigenista, llegó hasta el punto de tener, durante los años que vivía el diputado, como jefe en la Divisão de Estudos e Pesquisas⁵⁹ a una señora presentada como profesora de religión. Ella, junto a otro grupo reducido de funcionarios, desconocedores todos de la realidad indígena, tenían que diseñar los indicadores de integración en la nueva intención emancipadora.

Otro ejemplo mostrado por el diputado Modesto da Silveira para sustentar su tesis de una desastrosa Funai fue la figura del Coronel Ivan Zanoni Hausen (funcionario con poder e influencia en la Funai durante el mandato de Nobre da Veiga), un famoso militar ya mencionado en el epígrafe anterior. “A natureza autoritária e antiindígena do pensamento desse teórico do neoindigenismo da Funai fica clara na transcrição de alguns trechos de sua resposta ao documento dos antropólogos e indigenistas demitidos no início do ano passado” (CÂMARA DOS DIPUTADOS, 9 de abril de 1981, p. 1912). Era contundente y expresiva su oposición ante cualquier tipo de alternativa en las políticas indigenistas que supusieran autonomía y espacio político-social para los pueblos indígenas. Su “consciencia institucional pragmática” le alineaba necesariamente como subordinado a los intereses oligárquicos dominantes de la sociedad nacional. Por eso, el coronel Zanoni era famoso por justificar el uso de la fuerza contra manifestantes indígenas bajo los términos “invasão da Funai pelos índios”, “características belicosas dos silvícolas”, ante lo cual defendía que era “prevenção e não repressão policial que

⁵⁸ La crítica a la ocupación de la Funai por los militares, su control y connivencia con el régimen llevó a que el representante del gobierno en la cámara, Bonifácio de Andrada, llamara la atención de Modesto Silveira, dudara de su amor por la patria y de su compromiso con la nación.

⁵⁹ Departamento que formulaba las políticas de investigación y asesoramiento antropológico.

puseram-se em prática medidas preventivas e acauteladoras expressamente previstas e permitidas pela legislação do País” (CÂMARA DOS DIPUTADOS, 9 de abril de 1981, p. 1912).

O abasileiramento dos indígenas que nela habitam... isto representa uma verdadeira Guerra de Conquista que o Brasil está fazendo em seu próprio território... onde a FAB ajuda a quem se dedica ao aculturamento, à integração, e ao desenvolvimento do índio... Entendemos que a palavra índio, longe de expressar uma origem ou uma raça, o que naturalmente englobaria a maioria do povo brasileira... expressa unicamente uma condição social inferior uma maneira de vida primitiva, com os favelados.... que vivem num submundo de miséria, doença, imundície e mortalidade infantil... Os salesianos vem enfrentando há mais de meio século (esta guerra de conquista) através da humanização e da integração de nossos patrícios... no nosso contexto de civilização para livrá-los da pecha de serem chamados de índios. (CÂMARA DOS DIPUTADOS, 9 de abril de 1981, p. 1914)

Con estas palabras apoyaban los militares las misiones religiosas de integración agresiva que consideraban al indígena un alma descarriada que debía ser eliminada para poder dejar salir al verdadero brasileño que llevaban dentro. “Índios e não índios (são) todos brasileiros”, reza el lema de la Funai, para el diputado Modesto de Silveira resultaba obvio que este eslogan no conseguía enmascarar la realidad de que la política indigenista demostraba que algunos son más y mejor brasileños que otros.

Durante todo este tiempo, la inestabilidad y la conflictividad estuvieron instaladas en la propia Funai, en una lucha interna entre oficialistas y miembros disidentes que poseían una visión consecuente y franca de la realidad y por ello intentaban cambiar desde dentro la propia práctica y el discurso indigenista. Como, por ejemplo, los citados casos de Tiuré, Amaury Costa o Cotrim Neto, que abandonaron la institución oficial para trabajar directamente con los nativos de forma directa y sin intermediarios, dejando tras de sí un reguero de críticas y despechos hacia lo que ellos consideraban un proyecto común para las poblaciones más vulnerables y desamparadas de Brasil. Otros casos parecidos fueron los de personas que de forma intermitente colaboraron con la fundación, buscando el mal menor, con la intención de aprovechar los recursos federales para poder cambiar la realidad indígena. Fue el caso de numerosos antropólogos, como Roberto Cardoso de Oliveira o Davis Shelton, que establecieron y realizaron proyectos con la Funai a pesar de ser fuertemente críticos con ella. Otro caso interesante es el del famoso *sertanista* Apoena Meirelles, cuya historia de amor con la Funai era poco más

que tortuosa, pues sus dimisiones y readmisiones fueron múltiples a lo largo de la primera década de vida del órgano indigenista.

Pero el descontento iba más allá de las figuras más reconocidas. Con la dimisión de Cotrim Neto, muchos *sertanistas* y trabajadores de campo se fueron con él. Incluso en 1980 se crea la Sociedade Brasileira de Indigenistas (SBI) en el seno de la propia Funai, ala que nunca reconoció oficialmente⁶⁰. En ella militaban trabajadores, algunos en líneas indigenistas conservadoras y otros militantes de izquierdas perseguidos por la represión militar que se escondieron en el órgano indigenista y en las aldeas, donde denunciaban prácticas de la institución que perjudicaban a los propios indígenas. Actos como el federalismo y la dispersión de responsabilidades, tropas de choque contra manifestaciones indígenas en Brasilia, represión en los puestos indigenistas en los territorios y depuración de responsabilidades en las diferentes masacres de nativos que se cometieron a lo largo de la década anterior (como la de los Kaigangs, Guajajara, Tikunam Apurinã e Pankararé). Estas denuncias llegaron al ministro de interior de por aquel entonces, Mário Andreazza, al presidente de senado Luís Viana y el de la Cámara Federal Flávio Marcílio, dando como resultado el despido en bloque de 35 funcionarios por insubordinación y por airear los trapos sucios del órgano (Matos, 1997, p. 114).

Estas críticas internas y de la opinión pública generaron a veces diligencias reales contra el indigenismo oficial. Ello llevó a la existencia de debates y críticas internas en el gobierno, sobre todo en el Congreso Nacional brasileño, que incluso llegó a tener varias comisiones que investigaron delitos y fechorías en el seno del indigenismo oficial. Aunque por desgracia nunca tuvieron demasiado éxito, existieron tres grandes comisiones (1963, 1968 y 1977) que tuvieron carácter político, sin buscar la depuración de responsabilidades. La comisión de 1963, a pesar de que fue ampliamente discutida y

⁶⁰ Los problemas de la Funai no solo pasaban por la cuestionable moralidad y ética de las estrategias y prácticas seguidas por el órgano indigenista desde su creación a las órdenes del poder militar. También la aparición de una resistencia organizada interna fue fruto de la eterna crisis que caracterizó el indigenismo oficial brasileño y que se generalizó con la Funai. Especialmente gráfico fue cómo a finales de la década de 1970 comenzó una época de conflicto sombrío en el seno de la institución llamado el "*Regime dos Coroneis*" (con nueve presidentes en seis años, entre los que se encuentran personas de renombre como Álvaro Villas-Bôas o Apoena Meirelles), y que se extendió por casi todo el gobierno del General Figueiredo (1979-1985). Algo que convirtió a la Funai en un organismo aún más desorganizado, corrupto e incompetente (FREITAS E., 1999, p. 103).

muy crítica, nunca llevó a nada⁶¹. Solo acabó en una investigación judicial efectiva la comisión de 1968, llevando al famoso fiscal Figueiredo a investigar, imputar y cerrar el SPI.

El malestar que generó la política indigenista brasileña desde que fue creada trascendió también los límites nacionales, creando una imagen negativa del país a nivel internacional. Es interesante observar la importancia que desde el poder se le daba a dicha reputación, preocupaba mucho cómo era imaginado el indio por los diferentes actores internacionales a partir de la imagen que se proyectaba al exterior desde Brasil. En las discusiones parlamentarias era un tema recurrente el de la visión que la opinión pública internacional tenía sobre la cuestión indígena, sobre todo, preocupaba mucho la mala prensa. Para la inmensa mayoría de los parlamentarios, incluso de aquellos que criticaban al indigenismo oficial y hacían alegatos de consciencia sobre el genocidio histórico, la excesiva exposición mediática solo era posible a causa de una conspiración internacional contra el gobierno nacional.

El diputado Moacyr Chiesse lo recogía en uno de sus discursos ante los diputados federales, en el que condenaba que el indígena brasileño estaba siendo usado como objeto de estudio “de carácter e valor duvidosos” por universidades extranjeras y provocadores internacionales. Para ilustrar sus palabras, el diputado leyó un reportaje publicado por O Globo llamado “Aniquilação de uma mentira”, en el que se resumía de forma patriótica toda una defensa de la política indigenista brasileña y lo bien tratados que habían sido las poblaciones nativas de Brasil:

Os delegados estrangeiros estão podendo verificar, à luz de dados abundantes, como o Governo brasileiro definiu para o tratamento condigno do índio uma política cujas raízes históricas remontam à doutrina do patriarca da Independência, José Bonifácio de Andrade e Silve, e que se firmou profundamente na consciência nacional com o trabalho apostolar do Marechal Rondon e de tantos outros devotados à causa da integração dessa minoria étnica na sociedade e no desenvolvimento nacional. (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 11 de agosto 1972, p. 2575)

Recalcando la exitosa labor indigenista de la Funai:

[...] a partir da demarcação de terras pertencentes às comunidades tribais, prevêem programas de assistência medico sanitária, educação

⁶¹ Recomendamos revisar las taquigrafías de los discursos y discusiones en el Cámara de los Diputados y en el Senado entre 1963 y 1965 en: <http://www2.camara.leg.br/documentos-e-pesquisa/arquivo>, accedido el 12 enero 2014.

de base apropriada, proteção jurídica, promoção das culturas indígenas capazes de sobrevivência e da lenta aculturação e numerosas outras iniciativas do mesmo teor realista, moral e humanitário. (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 11 de agosto 1972, p. 2575)

En ciertas connotaciones y conceptos se entrevé un discurso y una forma de pensar el indio bien asentado, como por ejemplo considerarlo “residuo” poblacional. Lo indígenas debían ser asimilados para que pudieran compartir los beneficios de la civilización y del progreso al mismo nivel que los demás ciudadanos brasileños, “pouco nos importará que os antropólogos lamentem extinguir-se aqui uma fonte preciosa e um laboratório vivo de estudos”. Para él, desde fuera se gestaba una campaña de calumnias e infamias contra el Estado brasileño, inconsistente cuando se le ponía a la luz de la verdad, “estertorando ante a autenticidade do insuspeito testemunho interno e a ‘transformação imponente’ daqueles que não precisam mentir para conquistar auditórios desprevenidos e adesões cúmplices” (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 11 de agosto 1972, p. 2575).

En la misma dirección hablaba Nina Ribeiro (diputado por ARENA), que expuso ese discurso de ataque de la prensa internacional al mismo tiempo que hacía una defensa de cómo el indio tenía que ser tratado, dado su valor cultural y simbólico. En este discurso se consigue entrever una suerte de chovinismo defensivo⁶², pues a pesar de hacer una crítica velada a cómo había sido tratado el indio, cómo había que tratarlo y preservarlo (reconociendo en parte, por tanto, que no ha sido tratado como debiera), creía profundamente en la conspiración extranjera y que ellos, como extranjeros, no deberían de opinar sobre un asunto propio de Brasil.

Eu mesmo tive ocasião, em vários países da Europa, inclusive no seio de universidades, e também nos Estados Unidos, de desmentir elementos tendenciosos que procuravam difundir o Brasil como um país cuja política oficial era a de matar os seus indígenas. Repudiei violentamente essa tese e disse que outros países fizeram seu processo de colonização interna usando a força regular do exercito para

⁶² La paranoia por la internacionalización de la Amazonía siempre planeó sobre las cabezas de los brasileños durante aquellos años, durando incluso hasta hoy en día. Vania Marques Marinho, geóloga, expuso en un artículo en el Jornal do Comercio su posición contraria a las reservas indígenas, la forma en la que se busca la preservación de la naturaleza y sobre la propia internacionalización de la Amazonía. Para sustentar su posición compara Brasil con Austria, cuestionándose si los austriacos aceptarían una petición del pueblo brasileño para crear reservas étnicas en su país y posteriormente dar autonomía a las etnias oprimidas, al mismo tiempo que exige que se internacionalicen los Alpes para que no puedan aprovechar sus recursos naturales. Para la geóloga es evidente que hay un interés por mantener subdesarrollado a Brasil. Si de verdad existiese un interés, ¿porqué no le condonaban la deuda? Según Marinho, la defensa de la causa indígena como “nobres intenções” escondía un interés oculto por injerir en un territorio tan estratégico como la Amazonía (Jornal do Comercio, 18 de agosto 1987).

exterminar índios. O conclave realizado em Brasília no ano passado bem demonstrou isto. O Brasil pode oferecer ao mundo um exemplo nesta matéria. E um exemplo a ser copiado, inclusive porque nos ufanamos de dizer que não há apenas respeito à criatura, ente humano, feito à imagem e semelhança do Criador, mas também respeito à eminente dignidade ontológica caracterizada no índio. (CÂMARA DOS DIPUTADOS, 06 de abril 1973, p. 692)

A lo largo de este capítulo hemos podido comprobar que el indigenismo militar fue diseñado, en su esencia más pura, a partir de premisas que presumían de nuevas pero que realmente reinterpretaban el indigenismo clásico, sin apenas modificar, los pilares de una construcción antigua. El indio desdibujado a partir de todos aquellos sentidos polisémicos y contradictorios perduraba en la mentalidad y el imaginario de una sociedad que estaba deseosa de reencontrarse con la historia. Una historia personal que le permitiese generar un discurso ideológico y una narrativa nacional propia, enmarcada dentro de los parámetros de un tropicalismo genuino y propio de la *brasilidade*.

Este planteamiento llevó a creer en el indio como un patriota primordial, folclorizado y romántico al que había que civilizar con dulzura, para resarcirlo del duro e injusto trato que la historia le había profesado y, así, redimir los pecados de la consciencia común. El civilizar buscaba cumplir con los objetivos nobles y loables de sacar al brasileño esencial de su estado de salvajismo al que el destino le había condenado. Y a partir de este ejercicio, integrarlo como ciudadano productor, y no estorbo, de desarrollo y normalización⁶³.

El mejor camino para conseguir tal cosa era ganarle la batalla de la pacificación, y tras deslumbrarlo con la superioridad de la Modernidad, tutelarlo por el viaje ascendente del evolucionismo positivista hasta el seno de la “*comunhão nacional*”. Esta forma de interpretar las relaciones de frontera y el contacto interétnico nació con dos problemas evidentes de fondo. Por un lado, partía de otorgar a los pueblos indígenas la categoría generalizada del indio histórico (que construimos en el capítulo anterior) y obviaba sus especificidades propias. Y por otro, al juzgar a partir de este indio histórico, creaba una

⁶³ Como relata la antropóloga Alcida Rita Ramos (1998) cuando dijo que la sinrazón indigenista que pretendía, por un lado, defender al indígena de la sociedad civil depredadora como si no perteneciera a ella y a la que terminaba favoreciendo con su connivencia. Pone de ejemplo a los Panará que fueron contactados por Orlando Villas-Bôas a finales de la década de 1970 para protegerlos frente a la carretera que se tenía que construir en sus tierras. Poco tiempo después del contacto, apenas quedaban indígenas. Para salvarlos, fueron transferidos a la fuerza al parque del Xingu, donde tuvieron que morar en una tierra que no consideraban suya, convivir con viejos enemigos e incluso casarse con ellos para garantizar su supervivencia. Al poco, todo su territorio fue invadido de *fazendas* y convertido en paisaje lunar por los *garimpeiros*.

metodología práctica por la que moverse sin conocer las posiciones ante tal situación de las poblaciones indígenas.

La presente reflexión no parte de un interés inocente y subjetivo de posicionar la perspectiva de este trabajo a favor de la autodeterminación indígena, sino que sirve para señalar las debilidades de un planteamiento, una construcción ideológica y una praxis, que nació ya con tales carencias. Por esto, no sorprende comprobar que el indigenismo oficial contemporáneo brasileño se mantuviera en una crisis perpetua durante toda su existencia, multiplicándose exponencialmente durante los años de la dictadura militar. Obligar a los pueblos indígenas de todo el continente americano a entrar a la fuerza dentro de una definición generalizada nacida a partir de una discusión tan carente de perspectiva como la que dio origen al indigenismo no podía crear otra cosa que caos. Si a esta situación de coacción epistemológica le añadimos una praxis común no diseñada para corresponder a las posibilidades infinitas que cada grupo étnico vivía, sino para corresponder a esa construcción imaginada, tenemos como producto el desastre humano que supuso el indigenismo brasileño entre 1910 y 1988.

Siendo justos con el devenir y la perspectiva histórica, no se puede juzgar con severidad a un poder propio de su tiempo, que, adaptándose a la acumulación de los años, buscaba nuevas estrategias de mimetización y cimentación para consolidar y perpetuar su hegemonía ante la población fronteriza, subalterna y periférica. En este sentido, se debe reconocer que el indigenismo brasileño, aparte de único en el continente, fue un importante esfuerzo intelectual, práctico e institucional que pretendió hacer frente con valentía (no así con franqueza) a un problema acuciante que nació de empezar a percibir que Brasil estaba necesitando de aquellos vacíos interiores e inmensos. Y que tal necesidad estaba extinguiendo a una otredad que se había constituido como un símbolo humano y nacional.

Lo que sí es criticable del indigenismo oficial brasileño del periodo estudiado es el que no fue franco consigo mismo al no reconocer que los intereses de los grupos de poder (el verdadero poder en Brasil, que ha sido siempre el de la oligarquía de la tierra) habían llevado a generar una política indigenista acorde a su ideología y objetivos. Así, dejando de lado algunas situaciones donde realmente el SPI, la Funai o alguno de sus representantes fueron francos con esto, en general el etnocidio indígena se ha visto amparado y potenciado bajo un velo de hipocresía caritativa que se aprovechó de la carencia de perspectiva y abstracción de las poblaciones tribales de Brasil. Por ello, bajo

el paraguas de un continuo debate por el “bien indígena”, se llevaron a los mismos hacia su destrucción física y metafísica ante la imposibilidad que tenían los pueblos indígenas de poder defenderse en igualdad de condiciones ante tamaño y continuo acoso. Patente al comprobar que las bases simbólicas del régimen tutelar permanecieron siendo las mismas, a pesar de cambiar ciertas categorías, conceptos y metáforas, desde los comienzos del SPI hasta la misma Funai.

La falta de perspectiva histórica llevó a malinterpretar evolucionismo con positivismo y posteriormente, y en la misma línea haciendo honor a la actualización de categorías pero su permanencia en esencia, al de emancipación con integración, algo que llevó a la crisis total a la Funai. Esta situación revistió de poder tiránico a un indigenismo tutelar excluyente con el propio tutelado, al que consideraba siempre inferior, al que podía definir y dar sentido al otorgar o quitar el estatus de indígena. El indígena era solo indígena bajo la tutela del indigenismo oficial (FERREIRA A., 2013, p. 81).

Como cuando surgió la União das nações Índigenas (UNIND/UNI), la Funai se opuso, llegando incluso a consultar al gabinete civil de la Presidencia de la República y al Servicio Nacional de Información (SNI). El propio Ministro Golbery do Couto e Silva transmitió la nota “no sentido de que a Funai se abstenha de qualquer providencia ou ajuda tendente a estimular a constituição” de la organización indígena. Según el gobierno, la UNIND entraba en conflicto con el *Estatuto do Índio* de 1973 y con la persona jurídica de la Funai, pues las labores de representación y asistencia eran labores de la institución indígena, siendo estas incompatibles con otras organizaciones diferentes.

[...] manifesta objeção a que se permita o surgimento de pessoa jurídica, por deliberação de comunidades indígenas, com a finalidade de representá-las, constituindo associação de objetivos comuns, se não conflitantes, com os da Funai. [...] as falhas do Estatuto do Índio chegam a permitir situações esdrúxulas, como a dos índios que permanecem na condição de tutelados do Poder Público, gozando das regalias da incapacidade relativa, embora diplomados em cursos superiores, eleitores e até vereadores, portanto legisladores. [...] Vale enunciar a proposta implícita na manifestação da Procuradoria da Funai, de que se promova imediata revisão do Estatuto do Índio, para que não persista sendo tal lei fonte de situações tão absurdas quanto as referidas no parecer e outras, como a de um índio evidenciadamente já integrado à comunhão nacional, apto a reivindicar e a criar celeuma na imprensa, que não abdica da irresponsabilidade penal, mas quer ausentar-se do país para integrar ‘tribunal’ no exterior. (O GLOBO, 11 de abril 1981)

A esto hay que unirle lo que, tras concluir este capítulo, es aún más reprochable, y es la falta de realismo de la política indigenista. Y no solo por comprobar una y otra vez cómo los mismos presupuestos y prácticas chocaban con una realidad que se empeñaba en demostrar la inutilidad de integrar al indio exitosamente a una sociedad que le era ajena en todos los niveles posibles. Sino a la incapacidad de ver que el indígena (en la década de los setenta) había comenzado a ser consciente de que todos ellos eran “el indio” para el hombre blanco, y que por ello empezó a organizarse por su cuenta con la intención de contrarrestar tal situación de hostigamiento y desamparo. Y es bajo este prisma que la actuación del indigenismo oficial brasileño de aquellos años es más condenable. Pues la demora de acción y reacción de la Funai ante el comienzo de lo que a todas luces era una organización indígena cada vez más potente siguió con la estrategia de ignorar y hablar en nombre de, en vez de dar voz al proceso indígena y reconocer que la hora de cambiar el paradigma en el cual el indigenismo se movía había llegado. Esta situación demuestra la visión racista y supremacista de un Estado y una sociedad que asistía asombrada y asustada al nacimiento de una otredad nueva que no aceptaba más el vivir en el plano simbólico, desterrado de la realidad, como enemigo ontológico, para comenzar a ser la diferencia encarnada que exigía su espacio en el seno del ego conquistador. Algo de lo que, al parecer, ciertos sectores de la sociedad nacional ya eran conscientes y realizaban sus críticas en este sentido hacia el poder y el indigenismo. El siguiente extracto de un reportaje en el O Estado de São Paulo titulado *Ao índio o que é do índio*, demuestra cómo estas posiciones contestatarias y críticas que anunciaban el cambio de era ya eran comunes, aparte de demostrar uno de los grandes problemas entre la intelectualidad y el poder como es su distanciamiento y desprecio mutuo:

O projeto de emancipação do índio brasileiro que o ministério do interior apresentou em 1978 foi oficialmente engavetado. Para tanto, pesou decisivamente o protesto generalizado que suscitou. Ficou claro para a nação que a política indigenista, hoje mais do que nunca, atendia tão somente a interesses desenvolvimentistas apregoadamente superiores, ignorando-se os atentados que se comete ao meio ambiente e desprezando-se direitos humanos fundamentais. Os índios e suas formas de organização passaram a ser tratados como entraves ao progresso.

Se todo grupo humano tem o direito de criar e recriar através de gerações sua própria cultura e formas de vida, é direito essencial dos índios lutar por uma existência digna por eles mesmos determinada. Tem eles o direito de criar e recriar através de ganhos que acharem mais convenientes para sua perpetuação como grupo. A Funai, órgão da tutela, cabe propiciar as condições de auto-determinação das

comunidades indígenas, além de garantir sua sobrevivência física e cultural. E a sobrevivência desses grupos depende em primeira instância do acesso à terra. Contudo, esgotado o prazo legal para demarcação das terras indígenas, boa parte dela ainda não está demarcada. Nessa omissão que se afigura como proposital até, os nossos índios se levantaram contra o descaso e protestaram a seu modo contra as injustiças que sofrem. O órgão de tutela do índio brasileiro pouco faz, ou quase nada faz para justificar a sua existência: a Funai tem agido, freqüentemente demais, como uma empresa lucrativa construída sobre os recursos naturais e a mão-de-obra indígena. O índio não está sendo ouvido, mas mantido distante das decisões que o afetam e sem direito a contato na livre associação, expressão e locomoção, impedidas que foram assembléias e reuniões intertribais. Melhor que indicar à Funai o que fazer, seria lembrar-se os deveres a que está sujeita pelos seus próprios estatutos. Há que se oferecer ao índio um processo educacional que lhe forneça informações a fim de poder compreender os processos sociais e econômicos em que se encontra envolvido, provendo-o de toda assistência que necessita. Toda a nação quer estar comprometida com os direitos dos índios, apoiando sua justa causa. Mas, para tanto, quer ter acesso às informações e decisões, encerrando assim uma política de segredo que já acobertou arbitrariedades, injustiças e crimes contra os índios. (O ESTADO DE SÃO PAULO, 31 de mayo 1979)

La reacción ante esta capacidad de los pueblos indígenas de aprender las reglas y protocolos de la sociedad hegemónica y usarlos en su defensa debería haber sido la respuesta afirmativa y definitiva a la eterna pregunta cuyo eco, aún en la dictadura militar, retumbaba con fuerza entre las paredes de la Modernidad y el sistema-mundo occidental: ¿era el indio humano? A cambio, la respuesta fue el susto del poder, que vio que por su sola presencia, por su sola existencia, una otredad conocedora del nosotros y con capacidad para responder con coherencia dentro de nuestro propio sistema de representaciones simbólico, suponía un peligro para su propia esencia. Por primera vez, el abismo de la otredad no devolvía un reflejo desfigurado del nosotros con un indio *frankenstein*, sino que mostraba la oscuridad insondable de la alteridad que jamás se había dignado a reconocer.

Índio é gente e não tem vocação para o suicídio coletivo. Portanto, compreendo o seu drama, é natural que reaja contra sua própria extinção e busque uma forma de autodefesa. Foi assim que surgiu, há pouco tempo, a UNIND (União das Nações Indígenas) como forma de associação e legítima pela qual o índio procura defender-se da marcha acelerada de sua destruição final. (CÂMARA DOS DIPUTADOS, 9 de abril de 1981, p. 1915)

CAPITULO 4

COMPRENDER AL INDIO: DEL INDIGENISMO ACADÉMICO A LA MOVILIZACIÓN SOCIAL

4.1 LAS “EIDADES” DEL INDIGENISMO CONTEMPORÁNEO EN BRASIL

El indigenismo contemporáneo brasileño fue, y sigue siendo, fruto de unos elementos fuertemente determinados por su singularidad histórica. Como hemos visto, las políticas de Estado marcaron los compases del contacto interétnico en un intento de regularizar la normalización de la frontera expansiva de una sociedad en ebullición como era el Brasil del largo siglo XX, incluyendo la dictadura civil-militar de 1964¹. Como se ha señalado con anterioridad, al ser una cuestión fronteriza (a todos los niveles), se relacionó lo indio con lo militar, con el desarrollo, con la integración cultural y económica del hinterland, etc., intentando darle al indígena un espacio jurídico que intentase regular e interpretar la especial diferencia que componía lo indio. De ahí nació la pacificación, la tutela, la emancipación y las diferentes estrategias de integración que intentaron dotar de significados a ese indio dentro de los objetivos y preferencias de la nación como comunidad imaginada.

Pero aunque el Estado y la miríada de actores que lo integran y orbitan han tenido un peso esencial en la conformación del esqueleto que estructura la figura del indio, al apuntalar, fusionar y actualizar viejos prejuicios y construcciones con nuevos mimetismos y situaciones, el indigenismo va más allá del intento continuo de darle nitidez. Lo que en este trabajo se ha llamado “indio”, el constructo cultural, se crea y recrea en el indigenismo. Hasta ahora nos habíamos centrado en percibir el indigenismo como la intención de comprender y gestionar la otredad por parte de la sociedad y el poder hegemónico. Intencionalidad que nunca fue monopolizada por el Estado, tarea titánica imposible, pues sin la colaboración incesante del conjunto de la sociedad para recrear en su imaginario continuamente, ese indio estereotipado, la proyección ideológica y su materialización práctica no hubieran sido posibles. Sin poblaciones urbanas y rurales generadoras y consumidoras de imágenes continuas de indios

¹ En realidad, lo sigue siendo hoy en día, los grandes espacios “vacíos” del país dan de sí incluso en la actualidad.

naturalizados, ajenos, bestiales, antropófagos, guerrilleros, salvajes y barbáricos paganos, todo este esfuerzo no hubiera tenido sentido.

Por ello, el indigenismo como tal sobrepasaba los límites establecidos por los intentos de gestión y asimilación de la otredad por parte de la oficialidad, y lo hacía para componer todo un imaginario espectacular, complejo e inmenso que inundaba hasta los rincones más íntimos de Brasil. Como defiende Alcida Rita Ramos (2012), el indigenismo es también el vasto territorio de imágenes e imaginario que, basados en los filtros de lo popular y lo erudito, dan forma a la figura polisémica y múltiple que es el indio. El indio, o lo indio, sería el producto de la relación interétnica continuada en los territorios asimilados y por asimilar de la extensión brasileña (y latinoamericana) y la actividad que produce, o sea, el indigenismo.

Na minha concepção, Indigenismo é, portanto, um fenômeno político no sentido mais abrangente do termo. Não está nem limitado às políticas públicas ou privadas, nem às ações geradas por elas. Inclui também os meios de comunicação, a literatura ficcional, a atuação da Igreja, de ativistas dos direitos humanos, as análises antropológicas e as posições dos próprios índios, que podem negar ou corroborar a imagética do *índio*. Todos esses atores contribuem para construir um edifício ideológico que toma a questão indígena como sua pedra fundamental. (RAMOS, 2012, p. 28)²

El nacimiento y, sobre todo, la madurez del indigenismo oficial han sido tratados ampliamente en los capítulos anteriores en un esfuerzo por comprender la inmensidad de la definición tradicional del indigenismo y su proyección sobre lo indio. También han sido tratados los componentes “negativos” del indio imaginado en el conjunto de la sociedad brasileña en conjunción con el indigenismo oficial. Esta segunda parte del presente trabajo va a ocuparse de las lógicas, mitologías, imaginarios y discursos que inundaban los “otros” indigenismos que completan el anterior. O sea, el activismo popular e intelectual que hubo en el Brasil de la dictadura militar y que generaron discursos de contrapoder con mucha incidencia en el destino de los pueblos indígenas. Pues al pretender, en general, luchar y contrarrestar los prejuicios históricos negativos del indio, estos indigenismos terminaron generando nuevos estereotipos que reavivaron o actualizaron al “otro ante el espejo”.

² El indigenismo como espejo imaginado de las pasiones, miedos y complejos de la sociedad occidental refleja un indio estigmatizado con el cual pretende dotar de significados al indio “real”. Ramos (2012), inspirada en el concepto Orientalismo de Edward Said, llama al indigenismo “Orientalismo Americano”. Pero a diferencia del Orientalismo ideado por una mentalidad europea lejana de la realidad que intenta representar, el indigenismo se genera a partir del contacto continuo entre indígenas y no indígenas que, a pesar de la segregación, comparten un mismo espacio, el Estado-Nación.

La propia antropóloga Alcida Rita Ramos llega a conclusiones similares a otros tantos investigadores e intelectuales señalados en este trabajo, los cuales sustentan la hipótesis desde la que parte esta investigación. Ramos (2012) dota al indio de un rol de espejo caleidoscópico (plural y polisémico) que refleja la anti-imagen del hombre civilizado, lo que en este trabajo hemos llamado “oposición ontológica”. Como “janela indiscreta que expõe o *ethos*, quase sempre oculto, de uma determinada identidade nacional no continente” (p. 29), el indigenismo y su producto, el indio, representa la actividad de observarse en una otredad construida. Por tanto, en esta parte del trabajo se va a traspasar las fronteras del indigenismo “oficial”, de los prejuicios y estereotipos negativos sobre el indio tratados en la primera parte, para ver cómo también ese indio como oposición ontológica estaba presente en el imaginario y en el discurso del contrapoder generado por la intelectualidad (principalmente académica) y lo popular (activismo laico y religioso, así como representaciones de diversas clases). Desde la curiosidad científica hasta la defensa a ultranza del indio, pasando por la acción religiosa, contribuyeron, oponiéndose o discutiendo, a enriquecer la figura del indio y complejizar los contextos del indigenismo.

Não conheço índio integrado feliz. Perguntem aos Carajá, aos Caingang, aos Fulniô se são felizes. Essa história de dizer que o índio será mais feliz dentro dos nossos padrões de vida não corresponde à realidade. [...] É claro que não sou contra o desenvolvimento. Mas, estou convencido de que não há desenvolvimento quando uma população é sacrificada. Quando isso acontece, o desenvolvimento é amoral. (O ESTADO DE SÃO PAULO, 8 de abril 1971)

Comenzando por el indigenismo académico, este fue protagonista de la iniciativa de crear nuevas narrativas que humanizasen el indio armado de un conocimiento científico crítico que, entre 1945 y 1967, obtuvo una importante cuota de poder en el seno del indigenismo institucional. Esta etapa acabó entrando en crisis durante la dictadura al perder terreno frente a la intromisión militar y desarrollista, que terminó por cristalizar con la creación de la Funai en 1967. Aun así, fueron capaces de generar toda una base sólida en el imaginario social que, junto a otros indigenismos como el religioso y también a la consolidación de la emergencia étnica, dieron como resultado una eclosión espectacular de todo un nuevo ideario indigenista en la sociedad brasileña que creó y recreó nuevos mitos, estereotipos e imágenes sobre lo indio a partir de conjugar su coyuntura histórica específica y de reciclar viejas visiones.

A pesar del virtual fracaso del corpus de científicos sociales comprometidos brasileños de mitad del siglo XX al intentar crear el indigenismo institucional definitivo,

sus protagonistas fueron posteriormente las voces principales de la oposición al indigenismo militar. Sus experiencias y sus discursos dieron forma al llamado indio contemporáneo, visible en las palabras del médico Noel Nutels (1913-1973) en la noticia del Estado de São Paulo anteriormente citada, y que él mismo exclamó en contra de unas declaraciones de uno de los máximos exponentes del indigenismo militar, Federico Rondon, el cual había afirmado: “O indígena aspira a viver como o homem branco; prova é que o imita em tudo”. A lo que respondió el sanitarista:

E os milhões de índios que morreram em consequência direta ou indireta dessa integração? [...] De qualquer maneira, considero um absurdo tentarmos impor nossos conceitos de felicidade a pessoas que tem um conceito de felicidade muito diferente do nosso. (O ESTADO DE SÃO PAULO, 08 de abril 1971)

Por todo esto, este capítulo pone énfasis en aquellos antropólogos y *sertanistas* que quisieron marcar la diferencia en la época antes de la dictadura (en una etapa política brasileña intensa y rica) y en cómo, tras la crisis sufrida en los años sesenta, se sumaron al impulso dado a los movimientos indígenas y al nuevo indigenismo que eclosionó con el fin de la dictadura. La segunda parte del capítulo se centra en el despertar de una consciencia social que, amparada por el rechazo al autoritarismo, impulsó la lucha indígena tomándola como propia. En esta partese analiza el indio representado por la sociedad brasileña de finales de la dictadura, que ansiaba un Estado democrático.

4.1.1 La época dorada del indigenismo académico

Durante las primeras dos décadas de institucionalización del indigenismo desde la existencia del *Serviço de Proteção ao Índio*, la generación *rondoniana*³ impulsó el proyecto con la ilusión y el entusiasmos de un positivismo convencido de la vigencia del viejo mito civilizador de la Modernidad. Durante este tiempo ocurrieron dos procesos que fueron cambiando el indigenismo oficial, estableciendo una nueva fase en la historia del mismo. Por un lado, la excesiva dependencia de Rondon y su estado de gracia con el Estado nacional hizo que, cuando esta situación cambió a raíz de la revolución de 1930 (contra la cual se manifestó el propio Rondon), el SPI perdiera influencia, viéndose conquistado por una burocratización feroz abanderada por una

³ Formada por militares de la órbita de influencia de Rondon que, siguiendo su carismático liderazgo, se sumaron en su aventura de llevar los litorales al interior por *brasilizar*.

nueva generación de funcionarios que no se identificaban con la causa indigenista. Por otro lado, durante este tiempo se fue gestando la primera generación de antropólogos y etnólogos genuinamente brasileños auspiciados por una generación anterior de científicos de origen extranjero que trabajaron para crear tal coyuntura. Estos extranjeros (con predominio alemán) enamorados de Brasil, liderados por Helbert Baldus (1899-1970), Curt Nimuendajú (1883-1945) o Egon Schanden (1913-1991), impulsaron instituciones como el Museo Nacional en Rio de Janeiro o la *Escola de Sociologia e Política de São Paulo*, obteniendo como fruto la primera y más ilustre generación de antropólogos brasileños, entre los que se encontraban varios de los actores estudiados en este capítulo, como Eduardo Galvão (1921-1976), Darcy Ribeiro (1922-1997) o Roberto Cardoso de Oliveira (1928-2006).

Este proceso llevó a la creación de una forma muy personal de hacer etnología en Brasil, la cual mostraba un interés por los problemas que vivían los pueblos indígenas a causa de la situación de expansión nacional, creando una línea de estudio preocupada por el destino y supervivencia de las poblaciones tribales. Las teorías de aculturación de fuerte influencia estadounidense, el proceso del desencuentro, el choque de otredades y cómo esto afectaba a las poblaciones indígenas fueron protagónicas en los trabajos y en las carreras de los especialistas brasileños (OLIVEIRA R., 1996, p. 46). Algo que hizo que estos generasen sensibilidades concretas al contexto brasileño sobre la cuestión indígena.

Por otro lado, la incapacidad del SPI para estar en todos los frentes de expansión al mismo tiempo, su crónica escasez de medios y su cada vez más lenta burocracia llevó al nacimiento de nuevos *sertanismo*s desligados del *rondoniano* (aunque siempre influenciados por él), como fue el de los famosos hermanos Villas-Bôas (Orlando 1914-2002, Cláudio 1916-1998, Leonardo 1918-1961) o el de Francisco Meirelles (1908-1973), todos forjados en el espíritu pionero de la *Grande Marcha para o Oeste*.

Estos nuevos actores que se fueron formando a lo largo de la década de 1940 terminaron por tomar las riendas del indigenismo oficial a partir de 1950, aplicando sus metodologías y proyectos gracias a nuevas formas de interpretar la cuestión indígena y al indio. Este proceso dio una vuelta de tuerca clave a la concepción que el poder y la sociedad brasileña tenía del propio indio, y que, a pesar de no conseguir significativos avances en la cuestión indígena y demostrar que la posible solución estaba lejos de ser encontrada, terminó por asentar las bases que ayudaron a cristalizar en el último lustro

de la dictadura civil-militar, el poderoso indigenismo contra-hegemónico. Algo que terminó por poner en contra del indigenismo militar a la inmensa mayoría de la opinión pública, consolidando el movimiento indígena como un actor político propio.

Así como la década de 1930 fue caracterizada por la crisis que vivió el indigenismo *rondoniano*, la de 1940 entró en una fase de transición hacia lo que sería después. Ya que a comienzos de la misma fue el propio Rondon quien empezó a interesarse por las “tarefas científicas” (MATTOS, 2007, p. 72) y su aplicación al indigenismo. Aun así, no fue hasta una década después que esta idea comenzó a concretarse⁴. Esta renovación en el campo indigenista se vio impulsada por una nueva ola de indigenismo oficialista que estaba vibrando por toda América Latina y que tuvo su réplica en Brasil. Expertos administradores, antropólogos e intelectuales se intentaron confabular para poder resolver la cuestión indígena.

Por aquel entonces el indigenismo se había conformado como un movimiento político, económico y cultural diferente que enaltecía la vida y la tradición de los pueblos indígenas como un componente diferenciador de los nacionalismos latinoamericanos. Dicho movimiento estaba liderado por el México de Lázaro Cárdenas y tuvo su máxima expresión en el 1º Congreso Indigenista Interamericano de Pátzcuaro en 1941 (GIRAUDO; LEWIS, 2012). El acta final del congreso creó la figura del Instituto Indigenista Interamericano (III), que aglutinaba las bases políticas del indigenismo sobre el conocimiento, estudio y modernización de las condiciones de vida de los pueblos indígenas para su mejor integración en las sociedades nacionales al mismo tiempo que promovía sus características nativas, sus instituciones propias y sus lenguas.

⁴ Por aquel entonces y con esta intencionalidad, Rondon motivó la creación de un Conselho nacional de Proteção ao Índio (CNPI) el 22 de noviembre de 1939 con el decreto ley n.º 1794, teniendo como competencia “o estudo de todas as questões que se relacionem com a assistência e proteção aos silvícolas, seus costumes e línguas, além de poder sugerir ao governo, por intermédio do Serviço de Proteção aos Índios, a adoção de todas as medidas necessárias a consecução das finalidades desse Serviço e do próprio Conselho”. Constituido por siete miembros honoríficos (normalmente militares, intelectuales o políticos comprometidos con la causa indígena) que no percibían salario alguno por esta labor y designados por decreto por el Presidente de la República, siendo obligatoriamente uno el director del SPI, el representante del *Museu Nacional* y otro del *Serviço Florestal* (FREIRE, 1996, p. 10-11). El CNPI caería con el SPI en las depuraciones de la década de 1960, siendo ambos sustituidos por la Funai. Hoy en día, se ha reestablecido ese órgano el 27 de abril de 2016 a partir del Decreto nº 8.593, de 17/12/15, emulando a aquel desaparecido en 1967. Esta vez, dentro del consejo, los pueblos indígenas tienen representación (aún minoritaria, al menos en derecho a voto). Se puede consultar dicha información en: <http://www.funai.gov.br/index.php/cnpi1> (Accedido el 06/09/2016).

La década de 1940 fue crucial, pues supuso la consolidación de los objetivos y bases del indigenismo más tradicional como una actividad auspiciada por el Estado que aunaba el proyecto nacional en la parte simbólica (el indio como patriota primordial que generaba una diferencia esencial con las ex-metrópolis y les alejaba de su naturaleza como antigua colonia), y el práctico (gestionar el eterno problema de la tierra y la normalización de la frontera, y modernizar los sistemas de producción agrícola y rural).

Al mismo tiempo, este tipo de indigenismo también se proyectaba a sí mismo hacia el futuro al crear esas fuertes bases institucionales e ideológicas que ataron de pies y manos a los indigenistas más “revolucionarios”, los cuales terminaron por no poder superar tales limitaciones. Viéndose superados por el aparato anquilosado que había abrazado el indigenismo y lo había hecho suyo, el indigenismo a nivel regional (del cual Brasil, aunque influenciado en esa nueva dinámica, no participó demasiado), que nació en 1941 en Pátzcuaro, supuso el triunfo de un indigenismo nacionalista que quiso imaginar un indio ideal “domesticado” dentro del folclore nacional. Algo que ha llevado a muchos investigadores proclamar al indígena de carne y hueso como el gran perdedor de ese proceso⁵. Como señala Consuelo Sánchez (1999), se adoptó una:

[...] política ‘integracionista’ sustentada en los principios de igualdad individual y de justicia social, con incentivos para favorecer la asimilación entre los indígenas de los recursos de la técnica moderna y de la ‘cultura nacional y universal’. Como principios de justicia social, se establecieron el mejoramiento de las condiciones de vida de los indígenas en su alimentación, vivienda, salud, educación, así como la elevación de la producción económica de las comunidades indígenas. (SÁNCHEZ, 1999, p. 40)

A partir de Pátzcuaro y durante la década de 1940 se consolidaron los dos principales pilares del indigenismo que marcaron la trayectoria de esta actividad y sus

⁵ Recientes grupos y proyectos de investigación (como la red de investigadores sobre indigenismo auspiciada por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España, CSIC, llamada INTERINDI, <http://www.interindi.net/>, accedido 2 de noviembre 2015) trabajan el indigenismo interamericano que nace en Pátzcuaro en 1941 y que se desintegra en la década de 1970 con la reemergencia étnica por todo el continente americano. Estos señalan que el indigenismo en sí mismo había conseguido magros resultados en su objetivo de mejorar la vida de los pueblos indígenas respetando sus culturas y bases simbólico-culturales. Los indígenas continuaron sufriendo el expolio y el acoso del etnocidio y genocidio histórico a pesar de esta corriente preservadora que se preocupaba por la cuestión indígena. “Casi se podría decir que el indigenismo resultó en el campo casi profesional que dominan los indigenistas, y en el que están los mismos indígenas, los programas de política especial, los saberes teóricos y técnicos asociados a esos programas, las redes jerarquizadas de actores según los capitales disponibles, las instituciones públicas y privadas que enmarcan y financian ese campo, y las luchas por delimitar el campo hacia afuera y ordenarlo hacia dentro. Pero esta conclusión sobre el indigenismo, que un colega resumió y valoró con la frase ‘fracaso para los indígenas y éxito para los indigenistas’, es solo parte de las conclusiones que se pueden extraer del estudio de indigenismo, no su origen o causa encubierta, y ni siquiera la única trayectoria que siguió la historia del mismo” (GIRAUDO; SÁNCHEZ, 2011, p. 11-12).

políticas hasta la década de 1970: por un lado, el rechazo a abordar la cuestión desde una perspectiva racial, pues ya por aquel entonces los discursos supremacistas basados en la diferencia racial estaban siendo superados y denostados, así, se quiso reformular las bases de la ideología indigenista entorno a la cuestión de clase. En los países que abanderaron el indigenismo los pueblos indígenas suponían un gran porcentaje de la población campesina (como México, Perú o Bolivia), por eso, el indigenismo era una política de vital importancia, pues modernizar e integrar a la “cultura nacional y universal” a estos pueblos formaba parte de hacer lo mismo con la estructura productiva básica del país⁶.

El otro gran pilar es la asimilación de la tarea indigenista por el Estado. Su institucionalización pasó por tomar como responsabilidad propia de la estructura estatal el integrar a los pueblos indígenas en la vida económica, social y cultural de la sociedad nacional.

La consolidación a nivel regional de este tipo de indigenismo tuvo un eco importante en un Brasil que, a pesar de toda la importancia simbólica que tenía la cuestión indígena (mucho más que otros países con más densidad, porcentualmente, de poblaciones nativas), no contaba con grandes bolsas de este tipo de población. Visible, por un lado, en la infiltración, cada vez más presente, de muchos actores que veían al indio y su lucha como un capítulo más de la cuestión de clase, englobando (con sus especificidades concretas y diferenciadoras) la cuestión indígena en la lucha de la población marginal de Brasil. Algo que tomaron muchos actores importantes e

⁶ Es por esto que en estos países el indigenismo era clave para cualquier proyecto político, social o económico. El esfuerzo por convertir a los pueblos indígenas en la masa campesina mayoritaria en las tradicionales áreas nucleares llegaba a ocupar la centralidad de muchos debates. En el caso de México, hubo dos grandes corrientes que coincidieron con la mirada capitalista de la burguesía cada vez más pujante y por el otro, el comunismo cada vez más arraigado en el país náhuatl. El primero, protagonizado por la burguesía pujante y los nacionalistas radicales, veían al indio como un obstáculo opuesto y tradicionalista al proceso modernizador de progreso y civilización que el México mestizo lideraba: “Como solución, propusieron la incorporación de los indígenas a la civilización occidental, mediante la transformación y disolución de sus sistemas socioculturales”. Así, mexicanizar (desde el punto de vista mestizo) lo indio era el camino para el progreso y la gloria de la nación. Los segundos, la corriente comunista, fuertemente influenciados por las nacionalidades oprimidas del marxismo-leninismo de la Unión Soviética, defendían la heterogeneidad étnica del país, ya que el problema no era étnico-racial, sino que “radicaba en las desigualdades económica, social, jurídica, política y cultural, y en la opresión de la nacionalidad dominante sobre los grupos indígenas”. Planteando así una solución plurinacional que primaba la igualdad sociocultural y el derecho a la autodeterminación (SÁNCHEZ, 1989, p. 28-32). Como vemos, la urgencia del problema indígena muestra las diferencias de la importancia de la cuestión en ambos países, en México (preocupado por la incorporación de grandes masas de población rural) ya se proponían y se discutían cuestiones 50 años antes de lo que se haría en Brasil (donde el indigenismo se basaba principalmente en proteger tribus dispersas de la depredación de la tierra y el capital).

influyentes del indigenismo desde el *sertanista* Francisco Meirelles, seguido por su hijo Apoena, hasta el *Conselho Indigenista Missionário*.

Por otro lado, también es visible en la híper-burocratización de la cuestión indígena. Los indigenistas que quisieron resolver el tema o reinterpretar el rol del indio en la sociedad brasileña en las siguientes décadas se vieron incapaces de concebir actuar más allá de los límites establecidos por el aparato estatal. Eso explica porqué *sertanistas* y antropólogos antes de 1970 siempre intentaron luchar dentro del seno del Estado y de sus instituciones, creando nuevos espacios, iniciativas y proyectos que repensasen al indio y al indigenismo sin salir de las fronteras delimitadas por el poder. La ruptura de este encorsetamiento con el movimiento indígena y los movimientos sociales-religiosos que le acompañaban en la década más truculenta de la dictadura cogió desprevenida a una Funai acostumbrada a no trabajar fuera de la oficialidad y la comodidad que eso le ofrecía.

Brasil, siempre fiel a su relación ambivalente con el resto de América Latina, jamás fue un miembro total del Instituto Indigenista Interamericano. Incluso cuando el *sertanista* Edgar Roquette-Pinto (1884-1954)⁷ asistió al congreso de Pátzcuaro, volviendo entusiasmado con la idea de que esa “modalidade administrativa de gerenciamento da integração das populações indígenas ao desenvolvimento econômico-nacional, difundida em toda a América Latina” (MATTOS, 2007, p. 73), debería ser coordinada por una red de instituciones nacionales supeditadas a la coordinación de una sede regional. A pesar de los intentos de Roquette-Pinto, del intercambio de saberes de la revista indigenista interamericana “América Indígena” y, posteriormente, de los intentos de crear un instituto indigenista brasileño supeditado a aquel interamericano con sede en México en la década de 1950 por parte de Darcy Ribeiro, Brasil nunca formó parte continuada del indigenismo internacional de la región⁸.

Por supuesto, el país del *palo-brasil* estaba viviendo su propio idilio nacionalista con su identidad aborígen. Un año antes de Pátzcuaro, Getulio Vargas visitaba a los

⁷ Intelectual que participó de la Comisión Rondon y formó parte de la entusiasta primera generación de indigenistas.

⁸ Algunas iniciativas del indigenismo interamericano sí tuvieron arraigo en Brasil, como es el Día do Índio (19 de abril). También la influencia a nivel ideológico fue importante: en las Actas del CNPI de la 7ª sesión en 1943, el indigenista Roquette-Pinto, como enviado de Brasil a Pátzcuaro, relataba su sorpresa por encontrar una élite intelectual latinoamericana comprometida con la causa indígena. Lo que más le llamó la atención fue que, por primera vez, el indígena no era un mero objeto de estudio científico sino un agente activo con representantes indígenas de Estados Unidos, México y Canadá (apud. FREIRE, 1996, p. 26-28).

indígenas Carajá en la *Ilha de Bananal* como parte de su programa populista de creación de un Brasil nuevo dentro de su proyecto político, el *Estado Novo*. En este renacer ideológico el indio tenía un papel importante como “raízes da brasilidade”.

“Eles nos deram a base do novo caráter nacional [...] resistência, bravura, generosidade e honestidade trazidos pelo índio à formação do nosso povo, eis o que consideramos precioso, tanto no passado como ainda no presente”, dijo Rondon en un discurso en 1940, cuando, ya reconciliado con el gobierno de Vargas, quiso enaltecer la figura del indio y su importancia en la historia brasileña (Garfield, 2000, p. 17). Como señala Garfield, inventando tradiciones, Rondon, que conocía muchísimo las particularidades culturales y étnicas de los diferentes pueblos indígenas, redujo al indio a su mínima expresión como elemento formador, recipiente donde cuajaba la raza brasileña al ser “amigo, guerreiro, confidente e parceiro sexual” de los portugueses.

Esta visión del indigenismo secuestrado por un nacionalismo potente y que se pretendía diferenciador glorificando su pasado indígena al mismo tiempo que daba prioridad absoluta a la modernización occidental fue generalizada en toda América Latina. En el caso brasileño, el entusiasmo era evidente en el flamante SPI, que veía en las intenciones de expansión hacia el interior del Estado Novo su resurgir inminente. Así se ve en las palabras de Paulo Vasconcelos, director del SPI en 1939, que en un discurso citado en la “Revista do Serviço Público” (julio-agosto, 1939, p. 43) defendía que los indígenas, al igual que los afrodescendientes, deberían en un futuro desaparecer de entre “nosotros”, la “masa blanca”, que estaba destinada a ser la hegemónica del país.

Por esto, la labor del SPI y del indigenismo oficial fue la de evitar que no se produjese la “desaparición anormal” de los indígenas para que así la sociedad brasileña pudiera recibir en su seno la sangre indígena, contribución preciosa que daba al brasileño el tipo racial necesario adaptado al medio tropical. Como se ve en el caso brasileño, la cuestión indígena mezclaba la explotación de un precioso “recurso biológico” con un discurso de tintes humanitarios.

El estado de la cuestión que encontrarían una década después los primeros protagonistas de este capítulo, o sea ese indigenismo que se pretendía renovación e impulso, se había apuntalado como una línea de actuación política blindada por el proyecto nacional brasileño de colonización y normalización de las enormes fronteras interiores del país y que usufructuaba al indio como emblema principal.

4.2 EL INDIO HUMANIZADO, PERO INTEGRADO: PROYECTOS Y LIMITACIONES DEL INDIGENISMO PRE-MILITAR

[...] o regulamento do SPI protege as instituições dos índios, mas como já disse, uma tolerância apenas não é suficiente, e nos postos do SPI reina, por força de circunstâncias, um ambiente francamente sufocador de toda particularidade étnica do índio. [...] O SPI pretende o re-erguimento do índio pelo cultivo do civismo e do patriotismo – onde foi que ele já conseguiu seu fim? (Carta de Curt Nimuendaju a José Maria Gama Malcher, fechado el 2 de febrero 1941, apud. FREIRE, 2011)

La década de 1940 fue importante para un SPI que estaba en un proceso de renovación interna, en la cual intentaba enfrentar los retos de burocratización e ideología que suponía la Era Vargas. Uno de los resultados fue la incorporación sistemática de personal con experiencia adquirida durante la mediática Expedición Roncador-Xingu, como los hermanos Vilas Boas, Francisco Meirelles⁹ o Noel Nutels y científicos (especialmente antropólogos) interesados en trabajar en la cuestión indígena. Esta coyuntura sirve de base para este trabajo, pues esta generación de etnólogos y antropólogos brasileños crearon una doble tradición genuinamente brasileña en estos campos del saber, a la sazón: el interés en estudiar las fronteras interétnicas, sus procesos y consecuencias; y el concebir como responsabilidad propia del oficio tomar partido en la defensa y protección de los pueblos indígenas. No es extraño entonces que los actores que hemos elegido sean pertenecientes en su mayoría a este campo del saber, y que el capital cultural que consiguieron acumular los hiciera famosos entonces y figuras casi míticas de Brasil hoy. Su lucha, aunque hoy considerada no fructuosa y hasta cierto punto frustrada, supuso un poderoso precedente para la formación de los discursos contra-hegemónicos que dieron sangre nueva al indigenismo (como imaginario) y al indio.

En este proceso fueron entrando en el SPI: Darcy Ribeiro (en 1949, un breve tiempo trabajando en él, fue uno de sus indigenistas más influyentes y carismáticos, el cual siguió defendiendo al órgano incluso tras su desaparición), que intentó internacionalizar el indigenismo brasileño y mantener los pilares del humanismo de Rondon; Noel Nutels (1951) y su incansable intento de agilizar el SPI para hacerlo más

⁹ Aunque Meirelles ya poseía experiencia previa adquirida durante las pacificaciones al sur de Bahía algunos años antes, su verdadero bautismo de fuego ocurrió durante esta aventura de colonialismo interior.

eficaz; o Eduardo Galvão (1952) y Roberto Cardoso de Oliveira (1954), defendiendo el interés científico y su utilidad en la labor del indigenismo práctico.

Fue, por tanto, entre 1950 y 1955 que estos expertos protagonizaron una refundación de la práctica indigenista proteccionista fundamentada en bases científicas, introduciendo, por primera vez, una formación indigenista avalada por la educación formal. El propio Roberto Cardoso de Oliveira reconocía de aquella época: “[...] na fase mais científica do Serviço de Proteção aos Índios quando em sua Seção de Estudos funcionava um pequeno grupo de etnólogos, a política indigenista passou a ser elaborada da maneira mais racional possível, fundada na reflexão sobre os dados empíricos, obtidos de forma sistemática [...]” (OLIVEIRA R., 1972, p. 63), al mismo tiempo que intentaban contrastarlo con las otras experiencias indigenistas en el resto de América Latina.

El génesis del nacimiento de la generación del indigenismo académico que dio personalidad al indigenismo oficial a lo largo de la década de 1950, y que forjó las bases del cambio en el imaginario social sobre lo indio, que vería la luz casi veinte años después, se puede seguir en los primeros pasos dados en el oficio por el propio Darcy Ribeiro.

André Luis Lopes Borges de Mattos publicó en 2007 una tesis doctoral donde analiza, en forma de biografía, la trayectoria vital de Darcy Ribeiro¹⁰. En la primera parte del mismo hace un seguimiento a un intercambio epistolar entre Ribeiro y Herbert Baldus (su mentor y “padre intelectual”) al comienzo de la década de 1950. En esta conversación, el primero detallaba que, tras conseguir trabajo en el SPI como etnólogo y tras algunas experiencias personales en el campo, estaba empezando a percibir que la compleja maquinaria indigenista era uno de sus mayores problemas¹¹. Y es que la paradoja de la protección/integración ya generaba bien definidos callejones sin salida que incomodaban a las nuevas hornadas de indigenistas. En este caso, Ribeiro preguntaba a su mentor sobre el dilema de mantener a los pueblos indígenas tal y como estaban o intentar integrarles en lo que parece un proceso inevitable de aculturación y asimilación. Algo que ocurría a tal velocidad y en tantos frentes a la vez que el SPI se

¹⁰ Este interesante trabajo está dividido entre las diferentes fases que vivió intelectualmente Ribeiro, primero como estudiante y etnólogo al servicio del SPI, luego educador y político y, al final, latinoamericanista.

¹¹ Se puede seguir dicho intercambio en la citada obra de MATTOS, 2007, páginas 76 a la 79, o ir directamente al archivo de la *Fundação Darcy Ribeiro* en <http://www.fundar.org.br/>, accedido 3 de agosto 2015.

veía inevitablemente desbordado, convirtiendo todo intento de hacer una labor indigenista eficaz en una utopía.

Estas cartas son clave para asomarnos a la visión que el joven Ribeiro tuvo tras la primera toma de contacto con el trabajo del SPI. Para él, la dificultad de la labor indigenista consistía en la complejidad de los factores sociales y culturales que lideraban el proceso de asimilación, algo que escapaba a los recursos a disposición del órgano indigenista de la época. Pronto entendió que el problema principal del SPI residía en la falta de definición del término integración (ya que su labor era estimular dicho proceso). La interpretación tradicional y aplicada por el SPI de entonces de este término se basaba en la completa asimilación de los grupos indígenas y su disolución en la población brasileña¹². La metodología más comúnmente usada fue la de crear comunidades mixtas de indígenas tribales mezclados con aquellos destribalizados o mestizos (llamados por él neo-brasileños). Esta metodología tuvo como efecto la destrucción y desaparición de los primeros. Ribeiro se empeñó desde temprano en demostrar que los propios agentes del SPI (incluso aquellos más desarrollistas), al comprobar el fracaso de las tentativas de integración, se vieron obligados a escoger entre ambas partes del binomio contradictorio. Algo que terminaba por generar un conflicto interno moral y ético que estaba degradando y restando legitimidad al aparato indigenista oficial, ya que si querían proteger al indígena, tenían que oponerse a la integración.

Basándose en su experiencia de campo, Ribeiro por aquel entonces ya comenzaba a componer su línea de pensamiento sobre las posibilidades del indigenismo. Viendo las condiciones deplorables en las que estaban muchas comunidades tras el contacto, pacificación e integración por el SPI, llegó a la conclusión de que para poder ofrecer una alternativa de supervivencia a la población indígena, primero debía cambiar la sociedad brasileña, la cual en esos momentos era incapaz ni siquiera de regular una frontera inmensa y caótica¹³. Al saber que ese contacto, la asimilación y, por tanto, la desaparición de los indígenas era cuestión de tiempo, la labor del SPI debía ser mantener protegidas a las comunidades indígenas todo el tiempo posible a la espera de que la propia sociedad brasileña cambiase, algo muy difícil ya que en sus propias

¹² Darcy Ribeiro pasó buena parte de su vida intelectual intentando definir y diferenciar asimilación de aculturación, ya que esta segunda estaba más basada en el contacto de dos culturas diferentes y en el cambio sustancial de una a causa de los elementos culturales de la otra.

¹³ Conclusión que, como se irá viendo a lo largo de lo que resta de este trabajo, fue común en muchos actores inmiscuidos en la causa indígena.

palabras: “[...] os próprios índios querem o convívio com o branco, estão apaixonados por suas bugigangas, embora saibam o que elas lhes custam” (MATTOS, 2007, p. 78).

Esta experiencia de Darcy Ribeiro le llevó a una situación existencial curiosa que marcó su carácter el resto de su vida. Dicha particularidad se caracterizaba por defender, por un lado, una antropología que quería alejarse de lo meramente “musealístico” para centrarse en la militancia casi política del indigenismo, y por otro lado, estaba marcada fuertemente esa militancia por el humanismo proteccionista de Rondon (que había generado la paradoja del indigenismo que él pretendía combatir). Contradicción interna que había sido alimentada por la visión romántica que Herbert Baldus (un etnólogo que jamás pisó el campo) le transmitió como mentor:

Para alguns, como os grupos Kayapó, os Nambikuará e os xinguanos, os contactos diretos com o habitante rural são hostis ou esporádicos. Nesses contactos atuam elementos pioneiros isolados, o seringueiro, o garimpeiro ou os agentes do SPI, sem capacidade de intervenção maciça e permanente na cultura indígena. [...] A retração dos territórios de agricultura de caça e coleta, a diminuição de população em consequência de contágio de doenças, a modificação de status e prestígio social advinda da posse de artigos importados, a desorganização das instituições sociais, são fenômenos que em relação a esses grupos citados não poderiam ser estudados sob a epígrafe da aculturação, em sua definição rígida, que exige como condição essencial o contacto direto e continuo entre grupos portadores de culturas diversas. (GALVÃO, 1957, p. 68)

Eduardo Galvão, como señalaba en este trabajo, fruto del estudio de la frontera durante la década anterior, sigue la estela de Darcy Ribeiro al defender que el mínimo contacto entre otredades altera la más débil de ellas, la indígena. La posesión de objetos de hierro o la supervivencia a las enfermedades (vistas como maldiciones por las tribus) generaban todo un nuevo patrón de prestigio y poder en ellos. Por eso, la violencia descarnada y constante emanada a partir de los frentes de expansión y los agentes de la civilización, sumía al indígena, desde el primer momento, en un proceso de descomposición y desintegración física (genocida) o cultural (etnocida) que se iba acelerando según el interés que despertase la tierra de aquellos pueblos o se intensificase el contacto con pioneros, colonos, aventureros, etc.

La conclusión parecía obvia desde el punto de vista histórico, viéndose refrendada por el estudio riguroso y metódico de la ciencia que enarbolaban estos nuevos actores: el indígena estaba en una posición de debilidad en una coyuntura imparable y generalizada. Para Galvão, la única opción que permitiría a los indígenas sobrevivir en

la “competición” era la de mantener la posesión de sus tierras y poder, así, obtener un mínimo de asistencia dada su condición de indio (GALVÃO, 1957, p. 69).

El indio pasaba a ser una otredad débil y minoritaria incapaz de sobrevivir a la súbita expansión de la población brasileña, algo que le llevaba a su expulsión y a la desaparición.

É o caso, por exemplo, dos índios do Xingu, que, a despeito do grande número de tribos, estão em vias de extinção. A maior delas possui pouco mais de 140 indivíduos. De um período de isolamento vieram a se defrontar há cerca de dez anos com aviões, máquinas e um tipo de colonização em que seu braço não será reclamado. Sem um lugar nessa economia e sem uma densidade demográfica que possa resistir ao desgaste forçado pelas circunstâncias do contacto, principalmente a diminuição de número pelo contágio de moléstias, tenderão a desaparecer, exceto se for desenvolvida uma política indigenista com eficiência bastante para lhes fornecer os meios de acomodação e assimilação. (GALVÃO, 1957, p.73)

A pesar de que el indio no consiguiera salir de ese circuito de asistencia, ya que las conclusiones suavizaban las propuestas *rondonianas* pero seguían su estela, al menos un importante paso se daba, Galvão proponía que los estudios de aculturación y asimilación propuestos debían generar un camino de antropología aplicada para que los encargados de la política indígena tuvieran inspiración para sus trabajos.

Por otro lado, para Galvão, desde el principio, los problemas que traía consigo la metodología indigenista eran evidentes. En un trabajo suyo llamado “Mudança e sobrevivência no Alto Xingu” (1966) relataba cómo la influencia de la labor indigenista cambiaba todo el universo mítico, social y de poder en las sociedades indígenas alcanzadas por esta:

Outra modificação sensível que observamos é, por influencia de agentes externos, a aglutinação e recomposição de grupos tribais em torno daqueles pontos de acesso, como pistas de viação e postos de assistência, pela atração que es mesmos exercem em termos de ofertas de mercadorias e assistência medica e social. Esse processo vem ocorrendo desde a fundação dos primeiros postos da fundação Brasil-central, atraindo grupos para sua proximidade, como *trumái*, *kamayurá* e *yawalapití*, os quais viviam constantemente no posto *jacaré*, e só para ali não se transferiram definitivamente por impedimento dos irmãos vilas-boas. Atualmente, um grupo de 17 índios *kamayurá* vive praticamente na base do Xingu (força aérea brasileira), apesar das reclamações da administração do Parque Nacional do Xingu. Após 1961, com a criação do Parque Nacional do Xingu, vem as tribos *xinguanas* abandonando seus antigos territórios tribais (geralmente de propriedade de firmas imobiliárias), transferindo-se, para os interior do Parque, não só pelo fascínio das

mercadorias de troca, da assistência medica e social, como também, e principalmente, pela posse e estabilidade das terras que ocupa. (p. 48)

Darcy Ribeiro compartía la misma visión con Galvão, la sola presencia de elementos ajenos a los grupos indígenas conllevaba consecuencias difícilmente controlables. En el caso de los indígenas del Xingu, Ribeiro quedó fuertemente marcado por su experiencia allá al comprobar las tácticas de aculturación e integración del SPI, como era la de hacer cohabitar a culturas y etnias diferentes para que unas guiasen a otras hacia la civilización (MATTOS, 2007). Esta práctica, para Ribeiro, demostraba una ingenuidad total por parte de un personal del SPI incapaz de observar y clasificar las diferencias existentes entre los diferentes grupos étnico-culturales que componían el mosaico amerindio de la nación. Parece evidente que, dentro del imaginario indigenista más práctico, el indio conformaba un todo que abarcaba a todos aquellos grupos, limitando la diferencia a estéticas y prácticas anecdóticas que permitían su identificación por parte de los blancos. La labor de los antropólogos parecía vital, pues por primera vez se pudieron introducir estudios en profundidad que mostraban a los funcionarios del SPI las importantes diferencias y matices de las cosmovisiones y comportamientos, haciendo su trabajo más eficaz.

Al mismo tiempo, las palabras de Ribeiro, que muestran una sensibilidad agudizada por su formación al advertir que las comunidades quedaban perdidas, destrozadas y condenadas a la desaparición por la metodología tradicional del SPI, escondían las causas más íntimas del futuro fracaso que su generación vivió (pues no debemos olvidar que tras el paso de esta generación el SPI pasó por su peor momento, desapareciendo a finales de la década de 1960). Aun con todo, Darcy Ribeiro estaba convencido en la labor propuesta por Rondon, el de la integración armoniosa de los pueblos indígenas en un todo brasileño.

Idea que fue cambiando posteriormente con el rumiar del tiempo, cuando a la resistencia indígena por mantener su dignidad como diferencia le llamó “transfiguração étnica”¹⁴ (RIBEIRO, 1982) y terminó reconociendo, ya en su vejez, que nunca vio una aldea indígena convertirse en un pueblo brasileño, ni espontáneamente por la convivencia, ni por ningún proyecto político (RIBEIRO, 1997).

¹⁴ “[...] transfiguração étnica é o processo através do qual os povos, enquanto entidades culturais, nascem se transformam e morrem. [...] um povo já configurado resiste tenazmente à sua transfiguração, mas o faz precisamente mudando ao assumir aquelas alterações que viabilizam sua existência dentro do contexto em que ele interage” (RIBEIRO, 2012, p. 234).

En esta misma línea se manifestó Roberto Cardoso de Oliveira, cuando, en los últimos días del SPI, reflexionaba sobre la tarea indigenista oficial y la posición del indígena en la sociedad brasileña. Para Oliveira (1966, p. 52), la posición que se le ofrecía al indio en la sociedad inclusiva brasileña no era para nada favorable, pues el indígena era despojado de sus características como ser real para pasar a formar parte de una representación estereotipada concebida en el seno del indigenismo institucional, después replicada en escuelas, prensa y museos. En esta representación se presentaba a un indio genérico en una imagen unívoca y abstracta sometida al peso de las ideologías y mentalidades que componían la sociedad y el poder brasileño. Parece que para cuando el SPI estaba por desaparecer y los protagonistas de esta generación vivían su divorcio con el Estado brasileño, empezaba a ser evidente que el indigenismo institucional basado en la nación y la comunidad nacional solo servía para aplicar selectivamente la modernidad y favorecer con ello a ciertos sectores del poder y la elite¹⁵. Se puede aventurar aquí la crisis de legitimidad que se consolidó al final de la dictadura civil-militar y que abrió el camino a activismos indigenistas alejados del control estatal.

La apertura oficial, auspiciada por el gobierno, de las vastedades interiores de la nación, despertaron, como vemos, el interés en el estudio de cómo este nuevo impulso colonizador afectaba a las relaciones interétnicas de contacto. Este interés por los procesos de contacto, aculturación, choque y competitividad¹⁶ entre otredades, impulsado por el redescubrimiento del Brasil Central de la década de 1940, fue seguramente el inicio de la preocupación científica sobre la situación que vivía el indio a causa de esto. Los diferentes estudios en profundidad sobre el estado de las tribus, comunidades y naciones indígenas durante y tras el proceso, como hemos visto en Ribeiro, Oliveira y Galvão, llevó a la conclusión de que las terribles consecuencias que tenía que pagar el indio para integrarse eran demasiado altas en sufrimiento simbólico, existencial y físico.

Todos ellos vivieron una experiencia similar al entrar en contacto con el indigenismo institucional. Todos compartieron la misma visión sobre la paradoja existencial del SPI y su precaria realidad como aparato burocrático. Por ello, buscando

¹⁵ Como señala Claudio Lomnitz Adler (1999), “La supuesta identidad perfecta entre soberanía y progreso colectivo no ha sido nunca más que un ideal: los diversos proyectos nacionales siempre abogan por modernidades selectivas, escogiendo sus preferencias particulares tras las faldas de aquel universalismo utilitario llamado el ‘bien público’” (p. 14).

¹⁶ Precedidos por Curt Nimuendajú, que fue el primero en interesarse en el contacto interétnico en Brasil, tema que inunda su extensa obra.

invertir tal situación, propusieron diferentes medidas basadas en sus reflexiones y críticas personales. Aun así, para comienzos de 1960, el desgaste de un indigenismo idealista incapaz de contrarrestar tales deficiencias, cuyo último intento fue la de Noel Nutel como director del SPI en 1964, dejó paso a un periodo de decadencia y caos que terminaría con la desaparición del órgano indigenista en 1967 y con la sensación generalizada de derrota. A partir de entonces, como veteranos en la cuestión, sus intervenciones ayudaron a crear o apoyar la ideología de contrapoder que iría mutando al indio en Brasil a finales de 1970 y a lo largo de 1980.

Fue, en su momento, Helbert Baldus quien abrió un camino importante que luego tomarían muchos de sus estudiantes, la antropología aplicada en la defensa de lo indio. En una de sus clases en la *Escola Livre de Sociologia e Política* de São Paulo, en la cual estaba presente el propio Darcy Ribeiro como alumno novato, Baldus hizo toda una defensa de la labor del etnólogo en las labores del indigenismo:

Tendo-se chegado à conclusão de que as instituições e a mentalidade dos índios merecem respeito e, quando cheios de vitalidade, devem ser conservadas e desenvolvidas organicamente, na medida em que isso não afete a nova ordem das coisas, aparece então em cena o etnólogo. O contato com a nossa civilização traz mil perigos para a saúde dos índios e para a harmonia de sua cultura. É uma das principais finalidades do trabalho etnológico suavizar o choque causado pelo encontro de grupos tão diferentes. [...] É por isto que ele necessita de ter conhecimentos que só podem ser adquiridos pela dedicação exclusiva ao estudo etnológico. É por isto que ele não pode ser substituído por funcionários administrativos, missionários e outras pessoas com ocupações semelhantes, que não lhes permitem entregar-se, por completo, a uma especialização científica. (MATTOS, 2007, p. 62)

Roberto Cardoso de Oliveira fue uno de los antropólogos que más luchó por aplicar esta línea de actuación. A partir de sus trabajos en el SPI, y comprobando la realidad a la que eran sometidos los pueblos indígenas bajo la presión de los frentes de expansión nacionales y la vasta colección de agentes de la civilización, trabajó buena parte de su vida en comprender la interacción interétnica. Como parte de este esfuerzo, desarrolló un concepto llamado *fricção interétnica*, según el cual la sociedad tribal mantiene con la sociedad “envolvente”, o sea, la colonial y luego la nacional, una relación de oposición. Esta idea se conjuga con una de las hipótesis lanzadas en esta tesis sobre el enemigo ontológico, donde el indio se constituye como la oposición a todo lo que Europa/Occidente representa y hace. Mientras que en este trabajo la exposición se centra en el plano ideológico, cultura y mental, Cardoso de Oliveira estudió los

mecanismos y consecuencias que acarreó tal situación. El antropólogo recalcó que las relaciones entre ambos eran las de entidades contrarias, diferentes y exóticas entre sí, y que al ser contradictorias tendían a negarse entre ellas (OLIVEIRA R., 1996, p. 46-47).

[...] Daí entendermos a situação de contato como uma 'totalidade sincrética' ou, em outras palavras: enquanto situação de contato entre duas populações dialeticamente unificadas através de interesses diametralmente opostos, ainda que interdependentes, por paradoxal que pareça. (OLIVEIRA R., 1963, p. 43)

La propuesta de Roberto Cardoso de Oliveira complementa el camino recorrido en este trabajo, sin ahondar en su proyección secular y centrándose en la situación fronteriza de su época. Teniendo en mente que la intención colonial, y luego nacional, es la de imponer el triunfo de la Modernidad para la normalización de la frontera en la cual el indio se constituye como oposición y obstáculo, se puede asegurar que difieren en sus naturalezas y objetivos. Esto los hacía, por tanto, no equiparables como oposiciones enfrentadas que, antagónicas, eran forzosamente opuestas. Por un lado, las sociedades tribales sin un proyecto común ni consciencia de que todas ellas habían sido catalogadas como otredad conquistable/explotable/colonizable, con una estructura socio-cultural mucho más débil y con objetivos mucho más humildes e inmediatos, interpretaban la situación de *fricção interétnica* bajo el horizonte perenne de la supervivencia. De ahí la miríada de estrategias, para garantizar esta supervivencia, que le llevasen por el mejor camino hacia ese horizonte próximo, como la oposición hostil, la negociación, la asimilación/aculturación voluntaria, el *cunhadismo*, el sincretismo, la huida, etc. Por el otro lado, la sociedad envolvente se mantenía unida bajo la bandera de la Modernidad con un horizonte más amplio y una estructura infinitamente más potente. Por ello, el mimetismo, la negociación y el mestizaje formaron parte importante, junto al principal método para conseguir sus objetivos, la violencia (física y simbólica). El horizonte a largo plazo fue asimilar y desintegrar esa otredad en el seno del ego conquistador para generar una sociedad colonial que sirviese de periferia para el sistema-mundo capitalista euro-occidental. En este esquema, la situación de *fricção interétnica* descrita por Cardoso de Oliveira se mantiene como un paso intermedio entre el contacto y la normalización de la frontera.

Complementando la labor de los antropólogos se encuentra Noel Nutels (1913-1973). Posiblemente, una de las personas, junto a Francisco Meirelles, que fueron más consecuentes y pragmáticas en la labor indigenista del siglo XX. Nutels, inmigrante

nacido en Ucrania, tras concluir sus estudios en medicina decidió apuntarse como médico a la famosa expedición Roncador-Xingu, de desbravación y colonización del gobierno de Getulio Vargas. Durante esta experiencia que cambió la vida de muchos, Nutels conoció a los hermanos Vilas-Bôas, y juntos comenzaron a percibir los problemas generalizados a los que se enfrentaban los pueblos indígenas contactados por los frentes de expansión, como, por ejemplo, las enfermedades contagiosas contra las que no estaban inmunizados. Llegaron a la conclusión de que todo proceso de contacto, pacificación e integración debía estar dotado de las pertinentes infraestructuras sanitarias que permitiesen controlar y salvar la población indígena en cuestión. Al atravesar la región del Alto Xingu y del Araguaia, pudieron comprobar que, entre los indígenas, como los Carajás, uno de los principales problemas era la tuberculosis.

Desde ese mismo momento, el trabajo de Nutels estuvo centrando en crear un sistema sanitario que cubriese las poblaciones indígenas de Brasil por muy aisladas que estuviesen. Siendo consecuente, el médico, convertido en *sertanista*, entró en el SPI queriendo buscar una solución eficaz a uno de las mayores paradojas a las que se enfrentaba cualquier tipo de intervención: la contradicción que existía entre la actuación de individuos profundamente motivados por la voluntad de proteger a las poblaciones indígenas y la dinámica estructural del contacto, que producía miseria y degradación física. Ello le llevó a la creación del primer servicio público de asistencia a la salud de las poblaciones indígenas en Brasil (COSTA, 1987, p. 391-392).

Su figura, por supuesto, fue recubierta con la habitual heroicidad del trabajo de campo indigenista. Esto era la mayor fortaleza y a la vez la mayor debilidad de quienes se dedicaban al oficio de lidiar con la otredad. Un buen ejemplo de ello es la novela que se inspiró en su figura, “A majestade do Xingu”, de Moacyr Scliar (1997), que terminó de portarlo al “Olimpo” del indigenismo. Consiguió ser caracterizado en el imaginario popular como “o médico dos índios”, consiguiendo transcender su labor como médico para mimetizarse con la sabiduría otorgada por la experiencia de *sertanista*, algo que le permitió percibir a los pueblos indígenas “como microcosmos da sociedade brasileira e a medicina como microcosmos de uma sabedoria social”. Fue en este contexto que la figura de Nutels se agrandó, pues sabiendo distinguir entre las dimensiones simbólicas y prácticas de su oficio buscó generar espacios donde su labor integrase la medicina tradicional. El máximo exponente de ello es la famosa, y seguramente exagerada, anécdota que narra que el médico, siendo mal visto por los *pajés* (chamanes) de las

tribus que le acogían, les animaba a ayudarle en su trabajo de sanación: “você vai me ajudar a tratar dos doentes, diz, eu dou os remédios e você espanta os maus espíritos. E ri gostosamente”, abriéndose al camino de la sabiduría.

Entretanto, a condição marginal do sanitarista, com todas as suas contradições, é o que possibilita ao autor colocar em xeque os saberes constituídos. Seja um saber histórico que excluiu os índios da civilização brasileira, seja um saber médico que reduziu a saúde à ciência do corpo individual. (FREITAS M., 1998, p. 587)

Nutels se destacó rápidamente por ser un “hombre de acción” y, junto a los *sertanistas*, fue de los pocos “científicos” ligados a la causa indígena que se mantuvo siempre trabajando sobre el terreno, no dudando en mostrar “[...] repúdio do médico à retórica intelectual de pensadores que, segundo ele, nada faziam para transformar a realidade social de seu tempo” (PAIVA, 2003, p. 829). Criticaba abiertamente el trabajo sesudo de aquellos que daban lecciones desde atriles de las universidades sobre cómo debía ser la vida indígena y cómo se debía gestionar. Para él, solo conocían la realidad a partir de experiencias pasadas que hicieron obligados en breves visitas a aldeas y puestos indígenas del SPI (no en vano con quien mejor se llevaba era con los hermanos Vilas-Bôas): “Os antropólogos esquecem-se das coisas simples de interesse dos próprios índios” (Folha de São Paulo, 22 de nov. 1968).

Nutels basaba todo en la acción práctica que inspiraba su carácter aventurero y temperamental (su espontaneidad era recurrente a la hora de describirlo), y no por eso dejó de lado sus publicaciones científicas, sobre todo en el campo del trato de la tuberculosis en poblaciones aisladas, y que supusieron importantes avances en su época. Esto le llevó a fomentar y apoyar la creación durante la época del gobierno Kubitschek del Serviço de Unidades Sanitárias Aéreas (SUSA) en 1956 y, con el apoyo de la FAB, del Correio Aéreo Sanitário, ambas dedicadas a las poblaciones aisladas y remotas de Brasil (COSTA, 1987, p. 393).

Nutels es el mejor ejemplo de cómo esta generación de indigenistas intentó mejorar, modernizar, dinamizar y dar dignidad al indigenismo. Algo que le llevó a tropezarse con los intereses de muchos que no estaban dispuestos a que el SPI mejorase sus prestaciones, ya que se sentían cómodos con un aparato indigenista disfuncional. Uno de los desencuentros más sonado fue cuando, consciente de la decadencia generalizada del SPI en su última etapa, Nutels declaró el 17 de abril de 1960 al Jornal do Comercio de Recife que el órgano era un nido de “idealistas, idiotas e ladrões”. Algo

que le supuso las críticas agrias de los dirigentes del órgano indigenista, especialmente de Raimundo Dantas Carneiro (chefe 4º inspetoria regional), que escribió en el Boletim Interno do SPI (nº 40, 1960, p. 13) exigiendo a Nutels una disculpa pública por la “pintoresca entrevista” en la que insultaba a un organismo que había alcanzado un sinfín de logros en la senda de la protección y el servicio a las poblaciones indígenas.

Es probable que este carácter práctico y trabajador de Nutels le llevara a verter amargas palabras sobre la situación indígena, demostrando que para él lo indio era una cuestión de humanidad total. Nutels, como otros muchos de su tiempo, compartía la visión de que el problema no eran las poblaciones indígenas (alas que ponía al nivel de los campesinos pobres) en sí mismas, sino que era un problema de Brasil, que había constituido su base social en desigualdades extremas de poder y de riqueza que impedían en todo momento la labor original del indigenismo:

O nosso plano, porém, não terá êxito, estamos certos, se outras e fundamentais medidas não forem tomadas [...] Somente uma reforma de base, da estrutura econômica poderá acarretá-las. Nas condições atuais em que vive o nosso homem, sobretudo o do campo, a sua resistência é deplorável. Enquanto não o fixarmos a uma terra que seja sua, seguramente sua; enquanto não lhe fornecermos boas sementes, máquinas, meios de escoar a produção, e mercado garantido, as suas resistências serão minguadas. O vaqueiro invadindo, com o seu miserável rebanho, o território do autóctone em busca de novas pastagens e o garimpeiro cavando o seu sonho a ponta de picareta, estarão levando para o pobre selvagem, as suas misérias e as suas doenças. (COSTA, 1987, p. 393)

Aun así, en 1963, con un SPI totalmente decadente, decidió tomar las riendas de la institución como director en un último esfuerzo de recuperar los pedazos rotos del prestigioso órgano. Su planteamiento tenía como base el defender que sin una reforma estructural sería surgida a partir de un amplio debate sobre la política indigenista que agrupase a antropólogos, indigenistas, universidades y personal médico, era imposible desarrollar un trabajo sensato y fructuoso. Su liderazgo en el SPI duró solo 6 meses, el golpe de Estado de 1964 lo apartó del cargo.

Infructuosos fueron los esfuerzos de estos indigenistas, a pesar de la preparación académica, de sus lúcidas interpretaciones, de sus impulsos dinamizadores, y de intentar hacer más eficaz y racional el indigenismo. También lo fue su intención de combatir al indio estereotipado para acercar al imaginario indigenista y brasileño la complejidad infinita y la pluralidad de sentires del indígena de carne y hueso. La dura realidad fue que se chocaron con un fuerte muro, la fortaleza de un constructo cultural potentísimo

que ayudaba a sustentar el aparato ideológico que daba continuidad y sentido a la narrativa histórica construida por Brasil y los brasileños.

El SPI era una institucionalización de cómo era percibido y consumido el indio en Brasil. Era por ello defendido, porque era la naturaleza viva de una “tropicalidad” armoniosa, generosa y valiente que daba legitimidad a aquellas tierras como natural de la raza brasileña. Al mismo tiempo, era aniquilado por aculturación e integración en el interior de la nación como prueba viviente del salvajismo, el barbarismo y el atraso que facilitaban una explicación a los males de Brasil¹⁷. Esta relación de amor y odio mantuvo en estado de crisis a un indigenismo incapaz de lidiar con sus contradicciones internas así como con las presiones externas.

4.2.1 Las poderosas fronteras del pensamiento indigenista

Poco antes de que la historia de Brasil se viera comprometida con el golpe militar de 1964, era evidente que la decadencia del indigenismo estaba generalizada. Dicha decadencia se focalizaba principalmente en un SPI inoperante y corrupto, a pesar de la savia nueva que había intentado modernizarlo la década anterior.

Tristemente, las aportaciones teóricas y metodológicas como esfuerzo por despojar del complejo histórico sobre el indio, y otorgarle significados más justos, no fueron suficientes para cambiar las dinámicas tradicionales de ideología y praxis. Aunque consiguieron disfrutar de ciertos éxitos de renombre como la creación del Parque Indígena Nacional del Xingu (1961), sistema sanitario de emergencia (implantado a lo largo de la década de 1950), el Museu do Índio (1953), etc., tras la retirada completa de este indigenismo académico con la llegada de los militares al poder, la decadencia del SPI y el auge del indigenismo militar era un hecho consumado.

¹⁷ Esta relación ambivalente con lo indio, Alcida Rita Ramos la relaciona directamente con la esencia de Brasil. La relación de amor y odio con lo indio muestra la percepción acomplejada que tiene Brasil de sí mismo: “[...] los indios del Brasil no pueden ya extirpar de sus vidas la marca dejada en ellos por sus conquistadores, particularmente los brasileños, su enemigo íntimo por excelencia. El corolario parece ser igualmente cierto. Brasil sería virtualmente ininteligible sin sus indios. ¿Qué haría la nación sin el Indio Ancestral quien le dio legitimidad al movimiento literario del siglo XIX llamado indianismo, que buscaba autenticidad e independencia europea? ¿Qué sería del país sin el Indio que le da una vitrina adornada para exhibir su “tolerancia racial”? ¿Qué sería de la ideología del mercado basada en el desarrollo sostenible sin el Indio y su proclamada, pero poco respetada, sabiduría en su trato con la naturaleza? Retire a lo Indio del paisaje y la imaginación brasileña tendrá un abismo que amenazará con transformar la brasileñidad en algo completamente irreconocible” (RAMOS, 2004, p. 20).

A pesar de todos los esfuerzos, el indígena continuó acarreado la sombra del indio que le colonizaba.

Es cierto que las aportaciones de esta generación arrojaron cierta luz sobre la cuestión indígena, asentando una base que años después daría importantes frutos. La popularidad y las luchas de los hermanos Villas-Bôas, Darcy Ribeiro, Francisco Meirelles o Noel Nutels asentaron a principios de la década de 1960 una semilla importante de preocupación mediática sobre la situación del indio brasileño.

Las razones por las cuales esta generación es recordada por no conseguir importantes avances en la cuestión indígena son varias y complejas. Podríamos colocar como pieza fundamental, o como epicentro de la cuestión, la incapacidad de esta importante generación de indigenistas de resolver la enorme, y ya comentada, contradicción del indigenismo, o sea, proteger a los pueblos indígenas al mismo tiempo que se favorecía su integración en la sociedad nacional. El indigenismo *rondoniano* no había conseguido sus objetivos de proteger a las poblaciones nativas e integrarlas como ciudadanos y “brazos” útiles para gloria del desarrollo y el progreso de la nación. Los pueblos indígenas contactados y pacificados durante aquellos tiempos, que perduraron en la memoria colectiva del indigenismo como “heroicos”, a la larga fueron desapareciendo en un proceso de aculturación y miseria que les llevó al final a la desintegración física.

Em 1942, o Cel. Vasconcelos fez publicar um longo elogio a todos os servidores que haviam morrido ou sido feridos seguindo rigorosamente a máxima Morrer se preciso for; matar nunca. Tais servidores, de ‘elevado padrão moral’ e ‘bravura excepcional’, constituíam ‘o patrimônio moral do SPI, espécie de santuário leigo, cívico e humanitário’. (BOLETIM DO SPI, nº 7, 1942, p. 1)

Las críticas al *sertanismo rondoniano* siempre se suavizaron con las palabras amables de admiración a la figura de Rondon y sus camaradas, que, en un ejercicio de altruismo y generosidad humanista, lo arriesgaron todo para llevar las bendiciones de la civilización a las vastedades interiores y olvidadas. Así, la generación que le sucedió, mucho más crítica y con una formación analítica más madura, reprochó tal vez el objetivo, tal vez los resultados (cubiertos por el amargo velo de lo inevitable, buscando razones extrínsecas que exculpasen a aquellos héroes), pero nunca a los protagonistas de la epopeya y sus principios.

Si se analiza bien las reflexiones y testimonios de los antropólogos y *sertanistas* comentados, se puede comprobar cómo toda la cuestión se veía siempre disimulada por

la propia figura de Rondon y su halo mítico, cuestión que impedía de cierta forma atacar seria y profundamente la problemática, y así poder encontrar soluciones efectivas y realistas. Eran víctimas de la acumulación de capital simbólico y cultural que la labor indigenista conlleva. El propio Rondon era víctima de ello al percibirse en el espejo como el héroe que todos veían, por eso la acumulación de capital simbólico no solo impidió muchas veces ser blanco de críticas, sino que impidió la auto-cuestión cuando ese estatus permeaba la capacidad cognitiva.

Es obvio que, desde un análisis crítico, la actividad y el pensamiento *rondoniano* nació al calor de unas contradicciones y un idealismo que invalidaba, a la larga, la propia acción indigenista. Estas eran la lógica de conquista pacífica, la integración forzosa y el tutelaje. Se creó un marco simbólico que reproducía las tradicionales imágenes de un indio, otredad que, desvalido, necesitado de guía, representación y protección, debía ser conquistado y luego introducido en el camino ascendente y glorioso de la civilización. Esta visión arcaica escondida en una retórica que se pretendía vanguardia componía el eje central de la contradicción ontológica y formativa del indigenismo, y continuó siéndolo hasta su crisis total tras el indigenismo militar de la década de 1980, cuando la continua disputa entre emancipación, tutela, integración y asimilación dio paso a unas leyes (la Constitución de 1988), que inserta al indio en un marco diferente y, en teoría, le otorgaba el control de su propio destino. A pesar de su visión serena, de su mirada crítica y de su análisis lúcido, el indigenismo científico, que sucedió al *rondoniano* y precedió al militar, mantuvo ese eje intacto, vistiéndose con los sacramentos de la propia labor civilizatoria, como fueron los casos de Darcy Ribeiro o los Villas-Bôas, que disfrutaban con el estatus de sacrificados y altruistas humanistas que las lógicas de la colonialidad y de la Modernidad les concedían.

Este capital simbólico escondió durante mucho tiempo las barbaries del indigenismo *rondoniano* (incluso hoy es disimulado en el intento de hacer una historia aséptica y neutralista del indigenismo), permaneciendo en la memoria común como una época dorada en la que el protagonista jamás fue el indio, sino el *bandeirismo* dulce del desbravador de las *sertões*.

En los relatos del indigenismo siempre existió ese revestirse con sus instrumentos simbólicos (confianza en la labor, paciencia infinita, paternalismo, condescendencia, firmeza y valor), como muestra el relato de Herbert Baldus en la Revista de Antropología (1962, p. 29-31) en una publicación de 1962, cuando rememora la

pacificación de los Parintintin por parte de Curt Nimuendajú efectuada en 1922. En este texto se destacan estas cualidades, el heroísmo y la magnanimidad de Nimuendajú, unos indígenas ganados gracias a la confianza en su labor civilizadora. Algo que les llevó a prevenir y resistir pacíficamente los ataques incesantes de los temibles Parintintin, como el mismo Baldus describe:

Podemos observar, por esse exemplo, serem indispensáveis para aproximar-se de tribos agressivas, não somente coragem, sangue frio, inteligência e boa vontade, mas também muitos presentes dados oportunamente e uma casa forte de grande resistência.

Es cierto que el propio Baldus, mentor y padre intelectual de Darcy Ribeiro, era parte de la generación anterior y que, como tal, le costaba desprenderse de ciertas visiones supremacistas que los comienzos de la antropología acarreaban. Algo que le impelía a ver lo indígena como objeto a ser conservado y mantenido intacto para su estudio, catalogación y exposición, pues “Um país é muito mais rico quando conserva um quadro multicolor de culturas” (VEJA, 15 de marzo 1970).

Tal vez por esto, quien más exaltó e idealizó esta época fue Darcy Ribeiro. El famoso antropólogo, escritor, educador y político, fue una de las nuevas promesas del relevo generacional ocurrido durante las décadas de 1940 y 1950 en el indigenismo brasileño. Acérrimo defensor del humanismo heroico de Rondon¹⁸ y la primera época del SPI, siempre usó esa idealización para atacar el indigenismo decadente en los últimos años del órgano indigenista. Defendía que el mismo ya no se inspiraba en los principios filosóficos positivistas. Algo que le había llevado al momento más bajo de su historia, pues habían pasado de ser protectores de indígenas a agentes que sustentaban sus espoliadores y asesinos (OLIVEIRA R., 1988, p. 53). Para Ribeiro, Rondon era el patriarca de una tradición noble que ensalzaba los sacros valores que debían constituir el proceso civilizador al que él no se opuso jamás, y que incluso veía parte de la constitución de la *brasilidade* y del sentir latinoamericano. No es de extrañar que, como vimos en el capítulo precedente, durante los enfrentamientos entre Ribeiro y el ministro Rangel Reis durante la campaña de emancipación indígena en 1978, lo calificara de infiel a la causa indígena y a todo lo que representaba, sentenciándolo como “uma espécie de anti-Rondon”, como si de un anticristo se tratase (RIBEIRO, 1978, p. 10).

¹⁸ Como, por ejemplo, cuando le dedicó una loa en un artículo de 1959 publicado en la revista “América Indígena” del Instituto Indigenista Interamericano de México llamado “A obra indigenista de Rondon”.

En unas conferencias leídas por Darcy Ribeiro en 1956 y 1958, en honor del propio Cândido Rondon, y recogidas en un libro llamado “Indianidades y Venutopias” (1992), se puede apreciar (siempre siendo comprensivos en el contexto de exaltación de la figura a la que se rinde homenaje) esta admiración por la figura y la obra de Rondon. Algo que le llevó a dulcificar todo lo que era y suponía la labor indigenista *rondoniana* y, sobre todo, a obviar todo el aparato simbólico e ideológico que supuso la creación del SPI.

Mientras que para la gente de las ciudades el indio era el personaje de la novela idílica, al gusto de José de Alencar, o el héroe épico a la Gonçalves Dias, inspirados en Rousseau o en Chateaubriand, en el interior el indio de verdad era deliberadamente contaminado de viruela, envenenado con estricnina o fusilado. La toma de consciencia, el desenmascaramiento de esta contradicción se debe a Rondon. Fue él quien, trayendo de las regiones del Mato Grosso una imagen nueva y verdadera del indio, sustituyó la figura de Peri por la de un Nambikuára aguerrido y altivo, o por la de los Kepkiriwát encantados por los instrumentos súper filósofos de la civilización, o aún, de los Umotina, de los Ofaié y tantos otros, llevados a extremos de penuria por la persecución inclemente que sufrían, pero, aun así, haciendo conmovedores esfuerzos para confraternizar con el blanco. (RIBEIRO, 1992, p. 135)

La propuesta de Ribeiro era la de sustituir el indio romántico de la intelectualidad y del pensamiento social por la del indio idealizado o “verdadero” que resistía y sufría la civilización pero que buscaba congratularse y confraternizar con la misma. Darcy Ribeiro, en estas palabras, estaba marcando la trayectoria evolutiva de la línea argumentativa positiva del indio histórico (la que se contraponía a la negativa y generaba la situación de ambivalencia frente a la alteridad). El indio romántico del indianismo decimonónico que había precedido al habitante del paraíso, al afable tupí y al buen salvaje filosófico, había sido actualizado con la visión idealizada de Rondon, que, bien alimentada por los estudios de esta generación de etnólogos, había construido un indio víctima de la peor cara de la civilización y que, pese a sufrirla, deseaba integrarse en ella. Esta visión perduró hasta la desilusión que provocó enfrentarse a la cara más agresiva del capitalismo, la crisis mundial de 1973, cuando comenzó a gestarse el indio activista, anticapitalista y ecologista.

Rondon lideró al SPI como su director y orientador, un servicio que el mismo héroe había fundado bajo los principios de un evolucionismo que abogaba por un desarrollo natural y progresivo hacia la civilización, basado en el reconocimiento del derecho del indio a vivir según sus costumbres tradicionales: “Gracias a su acción

indigenista militante aquel servicio pacificó todos los grupos indígenas con que la sociedad brasileña se topó, siempre fiel a los métodos disuasivos” (RIBEIRO, 1992, p. 136).

Según Ribeiro, gracias a la actuación de Rondon, inmensas regiones del país, entre las cuales estaban varias de las más productivas a nivel agrícola y extractiva, consiguieron ser ocupadas por la sociedad brasileña pacíficamente, con la agrupación de poblaciones nativas en los Puestos Indígenas del SPI ideados por Rondon. La obra indigenista y humanista (como cartógrafo, desbravador y explorador) del héroe es magna y tremebunda: “Todos estamos prontos a reconocer que él fue el gran héroe de nuestro pueblo, la personalidad más vigorosa, la mejor definida, la más generosa que produjimos” (RIBEIRO, 1992, p. 146). Su obra hizo a la civilización más digna al ocuparse cordialmente y dar rostro humano a sus “víctimas más desgraciadas”.

Rondon actuaba para Darcy Ribeiro como héroe fundador de una actividad humanista ligada a la labor civilizatoria de la Modernidad. O sea, el oficio de humanizar, proteger e integrar a la otredad ajena y extraña, otorgaba un estatus heroico a la propia labor indigenista, percibidos como agentes capaces de adentrarse en lo exótico, volver y actuar como mediadores. Fue este proceso de crear una tradición indigenista, a la que se afilió toda esta generación y se sintieron plenamente identificados (algunos menos, como Cardoso de Oliveira o Galvão, que siempre intentaron mantener una distancia de abstracción que les evitase, mediante la sensibilización, sentirse parte emocional del indigenismo). Revestidos con los ropajes de la dignidad indigenista, Rondon se estableció como el patriarca fundador de una tradición con templos y territorios sagrados, una liturgia metodológica y hasta un *corpus* de mártires a la causa.

El indio, en este caso, asumió el aparente protagonismo del relato pero realmente quedaba en la periferia del mismo, difuminado tras el personalismo heroico de los indigenistas que servían de mediadores. En esta lógica valía de relevo su propia generación, pues el propio Ribeiro y algunos otros acumularon suficiente capital cultural para ocupar esos espacios míticos del indigenismo.

[...] Pero, convengamos, no basta rendir culto al héroe; es necesario saber lo que cada uno de nosotros viene haciendo para realizar los principios de Rondon, de que tanto nos orgullecemos. Rondon no es reliquia para ser honrada e ignorada en vitrinas de museo. Rondon no es bandera-trofeo para suscitar emociones cívicas en hora determinada y con efecto previsto.

Rondon es gloria nacional, pero es, también, nuestra grave responsabilidad de llevar adelante su obra de amor y de trabajo, por la dignidad del hombre y por la grandeza de este país. (RIBEIRO, 1992, p. 147)

No podemos olvidar que, como nos señala Consuelo Sánchez (1999), el indigenismo fue (y es) una corriente de inspiración humanista que viene de antiguo, permanente y difusa, que se formó como una opinión favorable a lo indio y se pretendió su protectora frente a las injusticias que sufría la población indígena, en la cual se valoraban sus cualidades y atributos. Para Sánchez, el indigenismo es una corriente que recorre, unas veces con más fuerza que en otras, toda la historia de la región latinoamericana. Esto enlaza la comprensión de la figura del indigenismo con la del indio histórico/*frankenstein* que se ha ido desglosando, diseccionando y exponiendo en este trabajo:

Alimentada por los clérigos durante la era colonial, más tarde mantenida por asociaciones protectoras del indio que surgen inmediatamente después de la independencia, penetra en todas las partes del cuerpo social, de modo que no se le puede identificar con una clase, una categoría o un grupo determinado. El indigenismo arrastra la mala consciencia que los conquistadores europeos, los colonos criollos y los mestizos sienten frente a los indios, sin lograr tranquilizarla. (SÁNCHEZ, 1999, p. 7)

Era el discurso contra-hegemónico que complementaba el uso y el imaginario del poder. El indigenismo siempre presente funcionó como válvula de escape a la presión ejercida sobre esa otredad desfigurada por el mito de la Modernidad. Al contraponerse a la hegemonía, este tipo de indigenismo buscaba las debilidades del sistema previniéndole para que se adaptara a ello, y se reforzara. La existencia de estos discursos demostraba la pluralidad ilusoria de enfoques, interpretaciones y acciones que permitían desfogar un humanismo idealizado, que vivía cómodo en la nostalgia de su incapacidad para cambiar la realidad cruel que el dominio colonial y las duras lógicas de la colonialidad consolidaban a su paso.

Este argumento se evidencia en la existencia de un poder que nunca vaciló a la hora de necesitar apropiarse de lo defendido por el indigenismo para poder seguir avanzando en sus propios proyectos. Desde la destrucción de las Repúblicas Guaraníes gestionadas por jesuitas hasta la desestructuración del movimiento indígena, el poder no tembló a la hora de desencadenar violencias y represiones ante la duda existencial que suponía la pervivencia de proyectos alternativos al suyo. La pervivencia del propio mito de la Modernidad, que se veía a sí mismo como proyecto humanista que pretendía la

salvación, civilización y desarrollo de las otredades inmaduras del mundo, es una muestra de la capacidad de adaptación de la propia Modernidad Euro-occidental, la cual usó la figura del indio a través del indigenismo para su propia consolidación¹⁹.

Sánchez nos comenta que el indigenismo empezó a desarrollarse como expresión literaria y artística en el siglo XIX, y como movimiento político y social en el siglo XX, siendo desde entonces siempre usado por los países de América Latina para poder constituirse como nación ante la fragilidad que experimentaron tras la independencia (y que les llevó a vivir en la incertidumbre política hasta bien entrado el siglo XX). Fue aquí que el indigenismo tomó un rol clave para la creación de una consciencia nacional incluyente, al intentar y empeñarse en responder preguntas sobre las diferencias aparentemente insalvables dentro de la sociedad nacional, de la integración en un solo cuerpo de las otredades raciales, étnicas y culturales que componían el mosaico sociocultural de América Latina.

Para Sánchez, está claro, el indigenismo está estrechamente ligado al nacionalismo: “Incluso es la forma privilegiada que éste adopta en América Latina” (SÁNCHEZ, 1999, p. 8). Lo indio ofrecía una posibilidad para construir un nacionalismo genuino e irreductible gracias a la búsqueda de raíces americanas, algo que la exaltación de la cultura indígena ofrecía. Integrar al indio en el seno de la comunidad nacional era asimilar sus grandes virtudes, y cuyos aborrecibles defectos (salvajismo, primitivismo, etc.) serían contrarrestados con las virtudes de la Modernidad. Era la búsqueda de la Utopía americana que los humanistas del siglo XVI, XVII y XVIII anunciaron: huir del encorsetamiento y la degeneración europea, para construir una sociedad higienizada con sangre nueva. Disfrutar de las posibilidades infinitas de aquellas tierras edénicas lejos de la decadencia de la Vieja Europa, pero impulsada por sus logros milenarios.

Es por esto que el indigenismo era un proyecto de futuro que pretendía recuperar un pasado anacrónico que aún habitaba el presente de la nación. Las poblaciones indígenas eran un punto de apoyo que permitía crear una nacionalidad auténtica que buscaba romper sus fuertes lazos con Europa, para crear una civilización nueva y

¹⁹ Obviando las evidentes diferencias, nos resulta curioso encontrar entre los indigenistas un cierto paralelismo de aquellas élites mundializadas de las que hablaba Gruzinski (2004) y que fueron claves para generar el pensamiento mestizo. Ellos realizaron un trabajo sobre el terreno para comprender a las poblaciones a las cuales se quería conquistar espiritualmente, poniendo sus conocimientos al servicio del proyecto político hegemónico.

diferente. Es por esto que el indigenismo, desde su nacimiento hasta su ruptura a finales de la dictadura, se constituyó como uno de los pilares de la ideología oficial del Estado intervencionista y asistencialista, característico de los Estados de América Latina en pleno siglo XX. Y es aquí donde radica la fuente principal de discordia en el seno del indigenismo, que siempre lo avocó a la derrota, o por lo menos al sentimiento de la misma; nunca consiguió desligarse del proyecto nacional y tardó en entender que, al ser un instrumento de la hegemonía, nunca conseguirían desligarse de la misma. El indigenismo académico (y sus periferias) estudiado en este capítulo, jamás pudo desprenderse de estas cuestiones. Ellos formaron parte activamente del indigenismo al servicio de un Brasil que pretendía participar de la Modernidad occidental a partir de generar un relato nacionalista diferenciado y bien definido. Por supuesto, terminaron por entender la situación y la denunciaron, pero para entonces, otros actores habían ocupado sus puestos como vanguardia del indigenismo, incluido los propios indígenas²⁰.

Es cierto que el movimiento indigenista no es la exposición de un pensamiento o un discurso indígena, sino “una reflexión criolla y mestiza sobre el indio” (SÁNCHEZ, 1999, p. 11). Es evidente en que, a pesar de querer posicionarse como voz del indígena, terminaba siempre tomando las decisiones sobre su destino, en sus propios lugares, sin consultarles o valorar sus preferencias, pues que el indio decidiera qué era mejor para sí mismo fue inconcebible hasta bien entrado la década de 1970. Luis Villoro (1950), historiador muy crítico con el indigenismo y que vivió sus primeros pasos en México, distingue tres etapas que tienen como final la caracterización de lo

²⁰ Un buen ejemplo que muestra las dinámicas complejas que envolvían a la labor indigenista es el testimonio despedido de José Queiroz de Campos, primer presidente de la Funai (1967-1970). El mismo criticaba la posición, según él, hipócrita de aquellos indigenistas que, tras pasar por el poder institucional antes de la dictadura, se dedicaron a criticar y posicionarse en contra del indigenismo practicado por la misma. En sus palabras, Queiroz de Campos atacó amargamente la labor de Darcy Ribeiro y Noel Nutels, argumentando que ambos ostentaban cargos de poder durante matanzas y desastres indígenas (especialmente la de los Cintas-Largas, analizada en el primer capítulo) y nada hicieron: “E ninguém conta esta história. O vice-governador dele, no Rio de Janeiro, o Sr. Darcy Ribeiro, você já leu Darcy Ribeiro? Cinco volumes sobre o processo civilizatório, para justificar como se constrói uma chamada civilização. É um matando o outro sucessivamente. E quando mataram os índios Cinta-Larga, em Rondônia, ele era um dos homens poderosos desta República, junto com João Goulart, e não fez nada. E aquele Noel Nutels, que era o presidente do Serviço de Proteção ao Índio quando cortaram a índia pelo meio lá em Rondônia? Um japonês, filho de japonês com italiano jogou lá —eu sei, eu vi, eu apurei— açúcar misturado com arsênico para índio comer, no tempo do Sr. Noel Nutels. (E mesmo assim) são figuras endeusadas do indigenismo brasileiro[...]” (PORANTIM, septiembre 1989, p.13). Más allá de las acusaciones de inoperancia del ex presidente de la Funai, lo que se puede ver es que, realmente, estas lógicas y dinámicas contradictorias donde se enfrentaban teoría y praxis, planteamientos y realidades, relaciones de poder y falta de medios, llevaron al indigenismo, incluso a aquel más voluntarioso e idealista, a un estado constante de crisis y derrota.

indio como oposición a lo occidental (obviando que el indigenismo es una manifestación genuina del mismo) y que depende fuertemente de la significación simbólica que los valores culturales indígenas pueden adquirir dentro de las sociedades latinoamericanas:

- 1) Los indigenistas intentan recuperar el universo indígena para intentar integrarlo en el mundo moderno (evitando catalogarlo y exponerlo).
- 2) Tratan de reconocer en este universo algo de ellos mismos para encontrar elementos con los que identificarse.
- 3) Tras recuperar este universo y reconocerlo como parte de sí mismos, intentan restituirle todo su esplendor.

No es de extrañar entonces que las motivaciones más personales e íntimas de muchos indigenistas estuvieran relacionadas con el protagonismo, la visibilidad y el prestigio que el capital simbólico concerniente al indigenismo les otorgaba. O sea, no hay duda de que todos y cada uno de los indigenistas brasileños estudiados en el presente trabajo entraron por las convicciones morales y éticas que recubrían la actividad humanista de comprensión y proteccionismo a la otredad desvalida, victimizada e incomprensida. Pero no hay duda tampoco de que, detrás del trabajo del indigenismo, hay un fuerte componente de placer y disfrute personal que se manifestaba a través de la autoridad moral que todas las opiniones de indigenistas tenían o del reconocido prestigio público y unánime.

En este sentido, y como ha sido recurrente en este capítulo, el pensamiento de Darcy Ribeiro resulta de vital importancia para comprender el activismo indigenista científico-político²¹ en la conformación de ciertas mitificaciones sobre lo indio que parten de las mitificaciones del propio indigenismo. Su trabajo, hoy considerado patrimonio nacional de Brasil, pasó de centrarse en cuestiones puramente etnográficas en sus primeros años (algo que le valió el reconocimiento por parte de sus pares, recibiendo varios premios y reconocimientos) como el “Arte plumária dos índios Kaapor” (1957) o “Kadiwéu: ensaios etnológicos sobre o saber, o azar e a beleza” (1950); a la búsqueda incesante de la creación de una cosmogonía de la *brasilidade* llevándole a crear, tras verdaderos y titánicos esfuerzos de genialidad intelectual, trabajos pasionales (tal vez ese sea un punto de inflexión entre lo interesante de su visión y la debilidad de la misma, pues era incapaz de abstraerse, aunque sea un poco,

²¹ Y sobre todo, la demostrada capacidad de Darcy Ribeiro para crear imaginario en Brasil, ya que dedicó buena parte de su vida a crear una génesis y crónica de la civilización brasileña. Este trabajo se vio reflejado en multitud de soportes escritos y audiovisuales.

de su condición de patriota brasileño y defensor de todo lo tropical) como “O Povo Brasileiro” (1995) o “Os índios ea civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno” (1970).

Foi vivendo com os índios ou pesquisando a historia da formação brasileira que Darcy montou uma teoria do Brasil que se distingue completamente das demais. Não é marxista. E também não é liberal. É, simplesmente, brasileira – ou um jeito brasileiro de compreender o Brasil. Ele entendeu como poucos que essa enorme confusão embaixo do Equador era algo cultural e socialmente distinto das sociedades européias que geraram os modelos clássicos de análise sociológica e antropológica. (CORREIO BRAZILENSE, 23 de febrero 1997)

En esta labor podemos encontrar entonces la debilidad primordial de este indigenismo que jamás dejó de estar en formación. Pues para Darcy Ribeiro, como para otros destacados indigenistas de la época, el problema del SPI no tenía nada que ver con Rondon y su metodología e imaginario, sino en la imposibilidad de dicho imaginario de llegar a unos puestos del SPI donde se seguía improvisando al calor de una realidad bien distinta. Y es ahí que, siguiendo esta línea, Ribeiro exculpaba totalmente al órgano indigenista que hacía un trabajo idealista y que luchaba contracorriente en un Brasil que no tenía nada que ofrecer al indio. Pues el problema no era el indio y su asimilación, sino intrínseco del país, ya que se componía de una miríada de problemas propios que debían ser resueltos antes de poder ofrecer una alternativa al indio que no sea la de la miseria: “Não há condições para a integração alegre e cordial com que Rondon sonhou. Os índios, embora aculturando-se cada vez mais, não se estão assimilando” (MATTOS, 2007, p. 78).

Siguiendo esta línea, José María Gama Malcher, otro potente del SPI de los 1950 (fue su director de 1950 a 1954, o sea, la época de esplendor del indigenismo científico) defendía que la corrupción estructural y la visión tradicional del indio bestializado, hacían de la labor indigenista una tarea demasiado compleja condenada al fracaso. En un reportaje de Folha de São Paulo (20 de abril 1968), en el cual se le equiparaba a Noel Nutels, Gama Malcher aseguró que el genocidio indígena había sido imparable incluso bajo su gestión y la de tantos otros consagrados indigenistas. Según él, porque los funcionarios corruptos del propio SPI y los dueños de la tierra, que robaban y mataban sin piedad, estaban seguros de su impunidad. Esta situación de despotismo a la hora de aprovecharse de la cuestión indígena para enriquecimiento propio funcionó como una estructura que partía desde el territorio con ramificaciones en las altas instancias políticas. En ellos, los *fazendeiros* presionaban a políticos regionales, que, a su vez,

hacían lo mismo con los gabinetes ministeriales llegando a través de ellos a los directores del SPI. Malcher defendía que tenía en su poder documentos que atestiguaban tal sistema corrupto, “papeletas” usadas por los terratenientes que determinaban, en nombre de los ministros, las políticas y prácticas hechas por los directores:

Os diretores não tinham, desta forma, outra escolha: aceitavam a imposição, tornando-se coniventes e assumindo a total responsabilidades dos demandados, sem que os provocadores aparecessem. Se não aceitassem, não poderiam trabalhar e acabavam caindo do posto.

Malcher, en 1963, no soportaba más ver la imagen negativa que la opinión pública tenía del SPI que él tanto amaba, por eso decidió escribir un dossier llamado “Por qué fracassa a proteção aos índios”, donde analiza, en una enumeración, las razones por las cuales el SPI era un fracaso y una vergüenza. Para él, las razones radicaban en la extensa burocratización, en los funcionarios no preparados ni motivados para la causa indígena, la falta de medios y financiación, la corrupción del mismo, etc. En su feroz crítica al SPI del último periodo, algo que parecía generalizado en la época, ensalzaba los valores *rondonianos* perdidos, al igual que hizo Ribeiro.

Como nos explican Giraudo y Sánchez en su lúcida interpretación del devenir histórico que protagonizó el indigenismo desde 1941 a 1970, el indigenismo no se correspondía a la idea generalizada que lo imaginaba como una organización con gran capacidad política dentro de cada Estado-nación (al ponerlo a la altura de algunas corrientes ideológicas u organizaciones que influyeron mucho en la historia de la región). Sino que el estudio del indigenismo demuestra que jamás contó con suficientes recursos económicos, técnicos y políticos suficientes para llevar a cabo las ambiciones que proponía, siendo derrotado por “programas más vigorosos y consecuentes con el desarrollo del continente y de las sociedades nacionales, como la creciente urbanización, el desarrollismo industrializador, los populismos nacionalistas, los lineamientos ideológico-militares de la Guerra Fría, la extensión de clientelismo partidario, etc.” (GIRAUDO; SÁNCHEZ, 2011, p. 2013). Como bien señalan estas autoras, se podría explicar entonces el fracaso del indigenismo de esta época argumentando que el indigenismo jamás se tomó a sí mismo en serio y que actuó en connivencia, consciente o no, con los procesos anteriormente citados.

La interpretación que seguramente sea más justa va en la línea de comprender que los proyectos a nivel continental fueron modestos y los resultados mediocres, al mismo

tiempo que las propuestas en Brasil subestimaron la dificultad de gestión de un territorio tan enorme con tan poca población indígena, llevándolo a resultados desastrosos. Por tanto, se puede aventurar que el indigenismo que siguió a la época heroica de Rondon y que intentó regular su política y su actividad hasta su desaparición y absorción por el indigenismo militar de la dictadura de 1964 tuvo un papel significativo en la construcción nacional de Brasil y en su identificación con un proyecto continental (como señalan las autoras anteriormente citadas), pero jamás tuvo un rol dominante en ese proceso, sino que se limitó a poner sobre la mesa una y otra vez la cuestión para que su debate jamás perdiera presencia.

Comprendiendo la coyuntura desde la cual se asienta el indigenismo del siglo XX, podemos comprender, a su vez, dos cuestiones básicas que nos interesan para advertir las mentalidades que componían la cosmovisión del indigenismo idealista, y su concepción del indio, que precedió al indigenismo militar y que se posicionó en su contra durante la dictadura civil-militar.

Por un lado, cómo a pesar de disfrutar de amplias influencia en los gobiernos de su época, del apoyo de la opinión pública y del conocimiento científico, los resultados fueron siempre trágicos en la práctica teniendo como mayor perjudicado al indígena.

En un informe de 1951 de Francisco Meirelles (extraído de FREIRE, 2005, p. 65), se evidencia la impotencia de un SPI desestructurado por la falta de interés político en la cuestión indígena, y lo difícil y penoso que se hacía trabajar bajo tales circunstancias:

Recomeçamos com ardor e entusiasmo que caracterizam o nosso SPI, esses trabalhos difíceis e penosos. Sem verbas, desprovidos de tudo, contando somente com a boa vontade e proverbial desprendimento dos servidores do tão caluniado e incompreendido Serviço de Índios. Era impressionante contemplar-se aquela turma que se dispunha a penetrar o recesso da floresta selvagem e desconhecida, povoada de perigos, onde o índio hostil e aguerrido, era o menor! Esfarrapada, descalça, com armas desmanteladas, quase sem comida, confiada aos azares da caça e pesca e sem medicamentos. Foi assim que pela primeira vez, desde quando deixei o Guaporé, em 1944, uma turma do SPI penetrou na mata, com o propósito de atrair e trazer para nossa civilização, uma tribo hostil nessa região![...].

En su relato, exponencial, Meirelles ironiza sobre qué era, con este aspecto lamentable y estas condiciones desastrosas, lo que podía ofrecer la civilización al indígena ¿La pobreza, la miseria, las enfermedades o las condiciones lamentables de vida y situación que los propios funcionarios del SPI sufrían? Para el *sertanista*, posicionado ideológicamente cercano al comunismo, el indigenismo parte de la

indiferencia de los políticos que, pagando cada vez menos y retrasando los salarios, llevaban a la miseria a aquellos trabajadores que, desnutridos y semidesnudos, trabajaban arduamente por convencer a los pueblos indígenas para que dejaran su condición de “salvajes” y entrasen, teniendo a ellos como ejemplo, al seno de la civilización. Ahí podemos comenzar a vislumbrar uno de los grandes problemas: la realidad del divorcio entre el indigenismo de los puestos indígenas y en los frentes de atracción, y el defendido en las universidades y liceos de las grandes urbes.

Y por el otro lado, el porqué de la idealización de la época *rondoniana*, donde tal vez veían en aquellos tiempos la única época donde el prestigio de la labor indigenista estaba unida a su capacidad de incidencia en la política y en la praxis. Idealizando la potencia del SPI en sus primeros momentos, los indigenistas de la década de 1950 que intentaban reimpulsar el indigenismo institucional quisieron emular aquellos tiempos heroicos. Esos en los cuales lo único que importaba era la salvación del indio a través de la aceptación de la culpa secular y del generoso humanismo occidental.

4.2.2 Las diferentes reacciones a la intromisión militar

La desaparición del *Serviço de Proteção ao Índio* fue una muerte que comenzó a ser anunciada tras la destitución de Noel Nutels como presidente del órgano en 1964. El propio médico había denunciado que la corrupción y la decadencia de la institución era tal que su frustrado trabajo nunca consiguió dar frutos. A partir de 1966 comenzó una investigación realizada por el ya citado fiscal Figueiredo, cuyo resultado se materializó en el famoso *Relatorio Figueiredo*²², que condenó a decenas de funcionarios y escandalizó tanto la opinión pública que el gobierno de Castelo Branco decidió cerrar el órgano. Poco después, se constituyó la Funai en 1967 como nuevo órgano indigenista controlado por los militares. El evidente fin del indigenismo soñado por Rondon generó una división entre aquellos que declararon continuamente su animosidad pública; y

²² El Relatorio Figueiredo demostraba que se había forjado al calor de un indigenismo corrupto, todo un sistema de despojo y abuso de los pueblos indígenas que enriquecía a terratenientes, políticos y funcionarios públicos. No es de extrañar que al poco de concluirse se incendiara la sede del SPI, la única planta del edificio ministerial en el que se encontraba. Al parecer, lo curioso es que el que solo se incendiara ese piso, el ocupado por el SPI, en todo el edificio no favoreció el comienzo de una investigación. En 2013 se consiguió recuperar una copia perdida del informe, que aún hoy se sigue estudiando.

aquellos que vieron en la creación de la Funai la oportunidad para renovar y relanzar un indigenismo que se deshiciere de los pesados lastres que arrastraba el SPI²³.

Relacionado con los primeros está el caso del despedido José Maria Gama Malcher, que mantuvo el resto de su vida una actitud agria y crítica hacia ese indigenismo militar. Según el ex-presidente del SPI, se había fundado con la intención de reprimir al indígena con la excusa de la Seguridad Nacional, al mismo tiempo que vendía tierras a extranjeros en la Amazonía. Permitiendo, con ello, que empresas multinacionales hicieran y deshicieran a placer en tierras indígenas mientras asesinos reconocidos de los propios indígenas andaban libres (CORREIO DA MANHÃ, 11 de diciembre 1968). Por eso, Gama Malcher estaba convencido de que, tras tanto batallar en el terreno político por la causa indígena, “a policía”, definida como de “proteção ao índio”, era en realidad la transformación del silvícola en una justificación para la existencia de un aparato burocrático que relegaba los intereses de los indígenas a un segundo plano con el fin de atender prioritariamente las presiones e intereses de los terratenientes (PRESENÇA, 05 de mayo 1978).

Uno de los que más se opusieron al indigenismo militar y se mantuvieron más vigilantes y críticos con la nueva institución y sus responsables, por supuesto, fue Darcy Ribeiro. Para el ex-indigenista fue realmente difícil deshacerse de los lazos emocionales que mantenía con el SPI, agravado con el hecho del exilio que vivió por el golpe de Estado. Por ello, es lógico que viera a la Funai como el brazo ejecutor de un régimen político que le había llevado al exilio y destrozado la mayoría de sus proyectos. Su lejanía del proyecto brasileño y la experiencia latinoamericana²⁴ del exilio le llevó a ser

²³ La mentalidad de muchos antropólogos en aquellos años de *Milagre Brasileiro* se vio envuelta en la defensa de la integración del indígena ante el evidente triunfo del desarrollismo. Júlio César Melatti, de la Universidade de Brasília, defendía que entre las opciones que tenía el indígena, pacificación por la Funai o desaparición frente a los frentes de expansión económica, sin duda la mejor opción era la primera. El contacto era inevitable, mejor intentar controlarlo. Otro ejemplo es el del profesor en la Universidad de Goiás, Ernani Cabral de Loyola Fagundes, quien dijo que a pesar de que el contacto con la civilización llevaba a la modificación y destrucción de las culturas indígenas, era impensable mantener al indígena en el “período da pedra lascada”. Tenían que salir, con sufrimiento o sacrificio “dessa cultura atrasada, de que mais cedo ou mais tarde se libertariam. Só assim poderão ser brasileiros na plenitude dos seus direitos civis e políticos” (BOLETIM INFORMATIVO FUNAI, nº 7, 1973, p. 47). Ambos son buenos ejemplos de la incapacidad de los antropólogos de la época de salir de los límites institucionales establecidos por el poder.

²⁴ Ribeiro en su etapa final, como fruto de su exilio, se volvió latinoamericano. En esta etapa, reconoció la plurinacionalidad de los países, la fuerza de la organización indígena y construyó a partir de sus experiencias una futura y utópica federación latinoamericana. En esta etapa pasó su tradicional chovinismo brasileño para uno latinoamericano, en el que hacía una defensa a ultranza de lo genuinamente latinoamericano en un esfuerzo intelectual por aunar todos los sentires de la región, algo que encontró en el indio una de sus piedras angulares. La pureza de lo indio se unió a lo alegre de lo mulato/mestizo, oponiéndose así a lo europeo (satanizado al extremo por Ribeiro) para crear el paraíso

uno de los primeros en ver la importancia y en dar apoyo a la emergencia étnica que Brasil vivió a lo largo de la década de 1970²⁵.

[...] A atual diretoria da Funai é desastrosa. Examinando-se o parecer mandado ao Congresso pela Funai, percebe-se que um grupo de ex-coroneis afastados do SNI assaltou a Funai. Sem formação filosófica ou científica, estes senhores se julgam tão competentes que estão demitindo os poucos indigenistas e antropólogos da Funai, que têm experiência e conhecimento. Ao contrario de Rondon, que era humanista de formação positivista e percebia a complexidade do problema indígena, esses coronéis, aposentados, são os últimos seres do mundo a achar que podem obrigar os índios a se integrar rapidinho na sociedade nacional. A pergunta deles é esta: se o Geisel, filho de alemães, é brasileiro porque o índio não é? [...] O Brasil foi feito com o corpo da mulher índia, nos somos feitos de índio. O processo histórico do Brasil é que o destruidor do índio é filho do índio. (JORNAL DO BRASIL, 27 de julio 1980)

Nuevas cuestiones y nuevas respuestas se iban levantando ante sus ojos en aquella década, pues la re-emergencia étnica brasileña, latinoamericana y mundial cobraba cada vez más protagonismo, en un mundo cada vez más postcolonial²⁶. La revista “Vozes” en 1993 recogía una charla que dio en el seminario sobre Integración Campesina del 30º Congreso Internacional de Ciencias Humanas en México diecisiete años antes (1976) (REVISTA DE CULTURA VOZES, 1993) y que también fue corregido para ser leído en la Sociedad de Americanistas de París el 10 de mayo de 1979. En esta charla, Darcy Ribeiro defendía que se estaban viviendo tiempos excepcionales protagonizados por la Guerra Fría y la descolonización, coyunturas que orbitaban alrededor de dos grandes descubrimientos: el primero era que el mundo periférico estaba comenzando a comprender que se podía hacer modernidad sin Occidente. El segundo, lo relacionaba a

terrenal (que expresa al comienzo con las ideas de Colón y Vespucio), que es Latinoamérica. Paralelismos extremadamente interesantes entre la centralidad simbólica del indio en la construcción del imaginario y el rechazo a lo europeo (exactamente como en la Era Vargas), por supuesto con sus matices y actualizaciones (discurso fuertemente marxista, post-colonialista, adaptado al contexto de los años 90). El máximo exponente se encuentra en su obra “Nosotros Latino-Americanos” (RIBEIRO, 1982).

²⁵ Uno de los ejemplos más gráficos de esta oposición continua y vigilante fue cuando Ribeiro participó como miembro del Tribunal Bertrand Russel (1980). En él pudo ver legitimado su papel como opositor al Estado dictatorial uniéndolo a una de sus mayores pasiones, la defensa de lo indio. “Disse ainda que levará denúncias da ação arbitrária do Estado contra os indígenas brasileiros. O governo, segundo ele, ‘tem sido um péssimo tutor do índio, fato agravado após 1964 e que se consumou com a criação da FUNAI’” (FOLHA DE SÃO PAULO, 10 de julio 1980).

²⁶ En su etapa final como latinoamericanista y acérrimo defensor de la emergencia étnica, Ribeiro une la lucha indígena continental y la engloba dentro de un movimiento internacional de despertar étnico. En esta oleada global de movimientos locales une a problemas tan diferentes y lejanos como el conflicto vasco, el irlandés, el de Quebec o el de los flamencos belgas: “não é um episódio gaúcho, mas no mundo inteiro está ocorrendo movimento semelhante de outras minorias grandes, como os bascos e os flamengos, e os próprios indígenas têm se reunido anualmente no Canadá, reclamando pelas invasões de suas terras. Isso é uma coisa generalizada que amadureceu historicamente” (JORNAL DO BRASIL, 26/05/78).

que se estaba comenzando a percibir que la idea del camino hacia una civilización inevitablemente uniforme estaba siendo sustituido por movimientos que se reafirmaban en singularidades étnicas orgullosas de sí mismas y que exigían espacio y voz. Algo impensable una década atrás.

Los cambios que el mundo sufría estaban llevando a mostrar que los Estados ya no tenían el poder suficiente para imponer la hegemonía de la etnia dominante como la “normal”. Los viejos procesos de integración por europeización y la “uniformación” por “deculturación” estaban en decadencia, dejando espacio a una humanidad múltiple que ha cobrado fuerza y vigor al aprovecharse del declinar del poderío estatal basado en aparatos de dominación clasista.

Uno de los mayores ejemplos era Brasil, que trataba a los indígenas como grupúsculos tribales en vías de asimilación por la sociedad masiva y uniformizada que les envolvía. Obligados a adoptar el estilo de vida y la cultura occidental, y a negar poco a poco de forma directa o indirecta su lengua y su folclore, habían pasado de estar en vías de extinción al de reafirmar su identidad étnica, para reivindicar el poder autónomo de su destino.

[...] Uma vez liberados da opressão representada pela expectativa de assimilação dos estados nacionais e por todas as formas de repressão – educativa, paternalista, etc., posta a seu serviço– eles emergirão para as tarefas da reconstrução de si mesmos como povos que, afinal, existam para si próprios. (RIBEIRO, 1993)

Para Ribeiro, ya a finales de la década de 1970, era evidente que, en el caso latinoamericano, los campesinos indígenas estaban comenzando a trascender su condición de campesinos para apuntalar la condición indígena. A partir de este punto, cualquier política justa y libertadora debería pasar por favorecer las condiciones de este proceso y así poder luchar mejor por sus objetivos. Darcy Ribeiro estaba vislumbrando por aquel entonces un proceso clave en la cuestión étnica, el paso del proyecto tradicional de enriquecer el nosotros a partir de asimilar la diferencia y dar una imagen de pluralidad sobre una base nacional uniforme, al proyecto contemporáneo de proteger, valorizar, dar espacio y autonomía a esa diferencia para que se mantuviera como tal.

Por aquel entonces la 1ª (1971) y la 2ª Declaración de Barbados (1977) había demostrado la madurez que la antropología latinoamericana había alcanzado, sobre todo al identificarse con la lucha indígena al respaldarla institucionalmente. En el Congreso

Internacional de Americanistas en 1976, Darcy Ribeiro enumeró cuáles debían ser los actores para que tales objetivos se consiguiesen en aquellos tiempos de crisis:

- Os estados nacionais, suas políticas indigenistas e os agentes burocráticos de execução das mesmas.
- As missões religiosas de catequese e os missionários em sua atuação junto a os índios.
- As ciências antropológicas com suas teorias e doutrinas explicativas e seus pesquisadores em ação junto às comunidades indígenas.
- A própria tribo, seus líderes, suas formas alternativas de organização interna e de auto-governo.
- E, finalmente, o professor bilíngüe, retirado de sua comunidade, preparado pedagogicamente e a ela devolvido como educador e como agente, autônomo ou não, de mudança intencionalmente conduzida. (RIBEIRO, 1977)

En esta conferencia, cuyo documento se va a analizar en profundidad, Ribeiro señaló que los grupos tribales, al ser más pequeños, eran más vulnerables. Por ello necesitaban de una intervención proteccionista que los amparase frente a factores de exterminio y a la des-caracterización a la que eran sometidos por un entorno hostil. Por supuesto, el problema de esta propuesta residía en que las poblaciones indígenas terminaban haciéndose dependientes de este proteccionismo. Esto, por supuesto, llevaba al desengaño y a la desmoralización por su parte; tristemente la alternativa no era mucho mejor, ya que, cuando faltaba este proteccionismo, las posibilidades de supervivencia del grupo disminuían mucho por el simple hecho de que el indígena tribal, cuando entraba en competición directa con la sociedad circundante, demostraba ciertas carencias específicas debidas a su inferioridad en este aspecto. Tales carencias daban paso a problemas como enfermedades, el no conseguir expresarse en la lengua hegemónica, tener valores propios diferentes y mal considerados, etc., que les llevaban a ser visto con desprecio por la sociedad nacional. Sobre todo la población fronteriza, que ejercía más presión y violencia sobre los pueblos indígenas.

Ribeiro destaca que este proceso de protección e integración se había demostrado que era un parche que no conseguía arreglar el problema, pues ningún grupo indígena (incluso aquellos aculturados por pérdida de idioma y patrimonio cultural propio) se incorporaba por asimilación, o sea, nunca pasaban a formar parte indiferenciada del cuerpo de la sociedad nacional. Lo que terminaba por pasar era la desaparición por desgaste etnocida o por exterminio genocida, e incluso aunque pasasen a ser grupos integrados de la vida regional cada vez menos diferenciados de ellos, continuaban siendo identificados como indios (es el caso de los *caboclos*, que seguían siendo vistos

como bestias o relacionadas a ellas, como se comprobó en capítulos anteriores) (RIBEIRO, 1977, p. 475-476).

El proceso que se podía observar entonces era que el de indio no conseguía transformarse en un civilizado, sino que, al final, pasaba de ser un indígena de una etnia específica (con sus propios atributos culturales, sociales y psíquicos) al de indio genérico. Tras esto, se unía a las filas de la masa de población marginalizada de Brasil, viviendo un doble drama, el trauma de sobrevivir en el poco espacio que el sistema civilizatorio les otorgaba, y el del conflicto cultural que arrastraba desde hacía generaciones. Ribeiro dice que era observable y demostrable este proceso, que los grupos que habían vivido largo tiempo con la civilización no habían pasado a formar parte indistinguible de la misma, sino que aquellos que se sentían parte de la civilización solían ser hijos lejanos de “india prenhada pelo invasor” que se identificaban con el padre. O también, el descendiente de indígenas que habían sido llevados, normalmente por esclavitud o trabajo forzado, a la destrucción social, tribal y familiar. Tras este proceso, los supervivientes no conseguían recuperar nada de su herencia cultural, y por tanto eran obligados a unirse a la sociedad que los despreciaba. En todas estas posibilidades, el sujeto, a la larga, tendía a olvidar tales orígenes mancillados que le avergonzaban (RIBEIRO, 1977, p. 479).

Por tanto, la integración propuesta no era deseable ni susceptible como objetivo para una política ética, pues las consecuencias eran terribles. Pocos de ellos conseguían conservar algunas cuestiones de la cultura indígena original para poder conservar la cordura y la identidad propia, en un medio al que estaban sumamente ligados y que les rechazaba al estar sometido y regulado por la etnia nacional dominante blanca/mestiza. Los que conseguían sobrevivir en las mejores condiciones eran aquellos que habían podido conservar algún pedazo de su territorio tribal original, donde aún reproducían algunas prácticas y tradiciones. Los mismos vendían su fuerza de trabajo a la sociedad hegemónica que los observaba como “selvagens, exóticos e preguiçosos, desconfiados, ladrões, violentos, hereges, sujos e incapazes de progresso, [experimentando] ...uma das mais trágicas experiências do mundo que se possa imaginar” (RIBEIRO, 1977, p. 479). Los que se separaban de sus grupos eran reducidos a montones de vagabundos que vendían barato sus servicios en las *fazendas*, siendo odiados por todos y por sí mismos.

Darcy Ribeiro acaba su discurso mostrando preocupación por cómo eran percibidos como una amenaza los movimientos indígenas por la elite dominante. Vistos

como una negación a su propio ser, como la contraposición a ellos y su poder, si alguna vez consiguiesen conquistar su autonomía. Ribeiro aquí estaba tocando un tema crucial por el cual el indio había sido visto como tal desde siempre, y cómo su existencia daba sentido y al mismo tiempo ponía en riesgo la pervivencia del poder y la sociedad hegemónica. Aunque el intelectual lo redujera a una competición con el poder político y económico, la verdad era que ese conflicto simbólico y metafísico entre otredades exóticas entre sí inundaba el imaginario socio-cultural de Brasil. Dar espacio a lo indio, a fin de cuentas, era poner en duda una nación sustentada en una otredad antigua (confinada a un tiempo remoto) que, gracias a un proceso de mestizaje idealizado, había dado como producto un Brasil genuino pero adaptado y participante de la Modernidad occidental, y cuyos supervivientes (confinados a un espacio remoto) debían ser integrados como participantes de esa *brasilidade* o mantenidos como reliquias de ese origen antiguo y exótico.

En esta línea continuaba Ribeiro exponiendo que, a pesar de la ser sociedad nacional tan poderosa en comparación, no le animaba jamás la generosidad. Algo que le hacía cultivar una intolerancia e impaciencia contra la insoportable resistencia de los pueblos indígenas, que no querían ni se dejaban disolver en el conjunto étnico nacional. Es por esto que, dejados a su propio destino, acabarían siendo esos indios errantes y desgraciados, por ello se necesitaba algún tipo de medida proteccionista contra los “agentes de la civilización” que les acosaban y destruían. Aun a pesar de ser conscientes de que la propia labor proteccionista estaba plagada de contradicciones que a la larga eran muy destructivas, parecía la única vía posible.

Ribeiro señala cómo en los últimos años, criticando al indigenismo militar, había retrocesos en ese proteccionismo. Evidencia de que la tradición honrosa de la época de Rondon²⁷ se había perdido. El indigenismo militar se limitaba únicamente a buscar la asimilación forzada en los breves plazos que las políticas económicas y de desarrollo marcaban, ignorando la complejidad de la cuestión indígena. Es por esto que la única alternativa fiable era la formación de instituciones indígenas de autogobierno. Para

²⁷ Es curioso comprobar el giro dialéctico que Darcy Ribeiro conseguía hacer para integrar a Rondon y su labor indigenista en la necesidad de dar espacio y voz al propio indígena. Ciertamente es que Rondon puso sobre la mesa la cuestión indígena e intentó, dentro de la mentalidad y la ideología de su época, darle solución a la cuestión étnica. Aun así, parece rocambolesco querer establecer una línea argumentativa entre aquella iniciativa de integración basada en una conquista y un etnocidio dulce, con la lucha propia indígena para ser reconocidos como diferencia.

evitar incompatibilidades con el asesoramiento externo paternalista²⁸, este proceso tenía que ser obra exclusiva de los indígenas.

Devemos reconhecer, porém, que não existindo ainda qualquer doutrina codificada que sirva a este propósito, só cabe recomendar que o tema seja objeto de estudo e de debate a fim de acumular análises críticas que possam servir, amanhã, de base á sua formulação. (RIBEIRO, 1977, p. 484)

Al ver que los pasos más importantes en este camino lo estaban dando los diversos grupos indígenas de todo el continente en los últimos años, realizando encuentros de líderes indígenas donde intercambiaban experiencias positivas y negativas de autogobierno y organización, Ribeiro reconocía que los antropólogos se encontraban desarmados. Coyuntura que los hacía relativamente incapaces de comprender en su totalidad y, sobre todo de aportar, algo a este proceso. Pues esta auto-organización les estaba llevando a mejorar rápidamente su relación con la sociedad nacional, así como a defender sus derechos y proteger sus intereses. Él mismo reconocía que, a medida que iban surgiendo y fortaleciendo auténticas instituciones políticas indígenas, se iba a ir pudiendo prescindir de la presencia de “agentes civilizadores” y, al final, incluso de su existencia, con lo cual auguraba un posible fin de la Funai. Para él, la mejor garantía que tenían los indígenas frente a los problemas tradicionales de explotación y despotismo era la de organizarse ellos mismos, o sea, ser gestionados por los propios indígenas exclusivamente²⁹.

A su vez, Eduardo Galvão, que vivió una dura situación de persecución por parte de los militares en el poder al verse expulsado de la Universidad de Brasilia, donde hacía poco había comenzado a dar clase, al mismo tiempo que impidieron continuamente su trabajo en el *Museu Paraense Emílio Goeldi*, también mantuvo una visión muy negativa del indigenismo militar de la Funai. Su prematura muerte a los 55 años en 1976 le impidió vivir el auge del movimiento indígena y ofrecer sus impresiones

²⁸ En una posible referencia velada al Cimi, que por aquel entonces tenía un monopolio casi total sobre el movimiento indígena, y que será analizado en el siguiente capítulo del presente trabajo.

²⁹ Ribeiro acabó esta charla haciendo examen de autoconsciencia sobre la antropología y la labor de los antropólogos, sus orígenes eurocéntricos y colonialistas hasta la corriente más científica, imaginada como una actividad connivente y aséptica. A partir de ahí traza unos límites éticos que exigen a los antropólogos inmiscuirse en la realidad que estudian para defenderla. Interesante el tono de Darcy Ribeiro, que habla en general de todos los antropólogos y nunca se pone a sí mismo de caso, cuando es evidente la contradicción y el cambio de parecer. Sobre todo cuando dice que los antropólogos (escondiéndose en el tumulto de la primera persona del plural) tradicionalmente habían creído que el drama indígena llevaría a su fin a los propios pueblos indígenas, cuando era evidente que no ha sido así, gracias a su gran capacidad de resistencia. Fue el propio Ribeiro el que, en varios trabajos y declaraciones décadas antes, consideraba a los indígenas en vías de extinción.

sobre el mismo. Lo que sí se puede analizar es su visión sobre las políticas económicas e indigenistas que la dictadura proyectó sobre las poblaciones indígenas (JORNAL DO BRASIL, 11 de febrero 1974). El antropólogo mantenía pocas esperanzas en el futuro de la cuestión indígena; pesimista, un año antes de su muerte declaró: “[...]a crescente ocupação da Amazônia não vai poupar o índio. Com essa política aplicada na região, o índio vai acabar desaparecendo, não tenho ilusões” (ESTADO DE SÃO PAULO, 28 de octubre 1975).

En la misma línea vital e ideológica estaba Noel Nutels, que por aquel entonces (durante la creación de la Funai y los años del *Milagre Brasileiro*) estaba en el ocaso de su vida, y desde el púlpito que su condición de héroe indigenista le otorgaba, se dedicó a criticar el indigenismo oficial y a la sociedad brasileña en general, sin piedad. Especialmente importantes fueron unas declaraciones que hizo en marzo de 1968 y que fueron recogidas por muchos medios de información del país. También el pensamiento indigenista de Nutels fue compilado en el acta de la 27ª *Reunião da Comissão Parlamentar de Inquérito* (CPI) el 20 de noviembre de 1968³⁰. La unión de estos documentos sirve para intentar arrojar luz sobre la opinión que tenía el médico *sertanista* sobre el indigenismo oficial en los últimos momentos de su vida. De todos ellos se puede sacar como línea principal que también Nutels seguía la estela de los anteriores indigenistas, o sea, él mismo contraponía los valores positivistas originales del SPI, que apoyaba, frente al indigenismo decadente del final de este mismo órgano y el comienzo de la Funai, los cuales, según él, habían sido sustituido por burócratas, aventureros y militares sin escrúpulos. Partiendo de esta premisa principal, se puede dividir entonces su discurso en tres cuestiones principales:

Por un lado, pensaba que la política indigenista estaba siempre manchada y usurpada por la corrupción y los intereses de poder y los objetivos económicos que regían las entrañas del sistema brasileño: “Fiquei seis [años] na direção do SPI, e se ficasse 10 anos, não resolveria o problema” (JORNAL DO BRASIL, 19 de marzo 1968). En su experiencia como administrador del SPI, Nutels sufrió en carne propia las irregularidades que inundaban el sistema brasileño, en el que señalaba que gran parte del trabajo era un intercambio de favores en el cual se esperaba que ambas partes

³⁰ Armazém Memória: Secção indígena. Documentos:
<http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=DocIndio&PagFis=103>, accedido el 15 de enero 2015.

colaborasen. En su caso, sufrió el acoso del lobby del *agronegocio*, o sea, políticos y terratenientes le presionaron para actuar a su favor en detrimento del indígena.

En esta argumentación retórica, para Nutels, el contacto forzado por el indigenismo como “pacificación” escondía una retórica de violencia que hacía del indio el agresor y al civilizado lo dibujaba como el desinteresado bienhechor. Algo que para él era hecho a posta para ofuscar el tratamiento salvaje e interesado al que era sometido. Por ello, tuvo que espantar continuamente de su despacho a políticos y representantes que buscaban tratos de favor:

Uma vez um representante do Estado do Maranhão foi ao meu gabinete levar um abaixo [*assinado*, o sea, una petición formal] de pecuaristas cujas terras estavam sendo invadidas pelos índios’. Bote ele para fora e disse que, ali, só se recebia abaixo-assinado de índio. (CORREIO DA MANHÃ, 19 de marzo 1968)

Esto le llevó a la conclusión que constituye la segunda cuestión principal de su pensamiento sobre el indigenismo oficial: el indio era interpretado por la sociedad fronteriza o regional, y el poder que entraba en contacto con él, como un obstáculo al desarrollo de la nación. Las personas que constantemente le buscaban pidiéndole que se llevara a los indígenas de determinados lugares, lo hacían considerando al indígena una especie invasora que le impedía desarrollar sus actividades agropecuarias con tranquilidad. Por ello al indio se le mataba por tradición en Brasil, pues había intereses económicos en la desaparición del mismo (Jornal do Brasil, 19 de marzo 1968): “no Brasil o índio vem sendo massacrado porque é rico: campos, minerio, pinheirais, tudo enfim que o branco invasor ambiciona”. (CORREIO DA MANHÃ, 19 de marzo 1968).

Su testimonio en el proceso de investigación sobre el SPI le puso en el centro del foco, al haber sido presidente del mismo durante un breve periodo de tiempo en la peor época de la institución, visible en el reportaje que le dedica *Folha de São Paulo* a los pocos días de comparecer. “A verdade é que se mata índio no Brasil desde que o País foi descoberto” (FOLHA DE SÃO PAULO, 22 de nov. 1968), el periódico recalca las duras palabras del sanitarista sobre la responsabilidad de todos y cada uno de los brasileños en el genocidio y etnocidio indígena. La connivencia recaía en el ignorar deliberado sobre el estado de la cuestión durante años, durante lo cual se había usado al indio como propaganda estatal, folclore nacional o como reclamo turístico. Algo que había terminado por convertir en un icono abstracto al indígena, alejándolo de su

condición de ser humano, como por ejemplo con la construcción de la carretera Belém-Brasília, ya que cuando el indio era de carne y hueso, no se dudaba en matarlo³¹.

Nutels señalaba que cualquier intento de combatir esta situación pasaba primero por asegurar la tierra indígena, y luego centrarse en cuestiones más específicas que cimentasen esa lucha inicial, es decir, hacer de la Funai un órgano eficaz y trabajar para concienciar a la población brasileña sobre la cuestión indígena. Pero como esto no resultaba así, aún se seguía viendo y tratando al indio como un obstáculo natural más que derribar, extinguir o expulsar. Situación que ejemplificó cuando relató ante la comisión que un diputado de Mato Grosso, acompañado de su suegro, un terrateniente poderoso, le exigió solucionar “o caso de terras ocupadas por índios”. Tras aclarar al diputado que seguramente las tierras de su suegro eran propiedad indígena, concluyó que “Há gente muito importante nas terras dos índios”. Un conflicto en el cual los indígenas siempre perdían al vivir desamparados por una estructura social y un sistema cultural y político que los consideraba una otredad molesta y sacrificable. En su relato, muy dado a la ejemplificación teatralizada, Nutels relataba una conversación de cuando era presidente del SPI con un representante indígena llamado Pancarurú, que fue a reclamar sobre las invasiones que sufría su pueblo por parte de “civilizados”:

Quando vocês invadem a terra dos brancos o que acontece? – perguntou [Nutels], então, ao índio.

‘Eles nos recebem a bala’.

³¹ Una cuestión fascinante de la cuestión indígena en Brasil siempre fue la de que la lucha por lo indio y el indígena era encarnizada dentro de los confines de la nación, pero resultaban irritantes y ofensivos si se hacía crítica desde fuera. Hay una anécdota contada por el propio Noel Nutels al periódico *Correio da Manhã* el 13 de agosto de 1970, contemporáneo a esas críticas de culpa colectiva del genocidio indígena, donde discute con un periodista francés en una de sus visitas a la capital Gala que le preguntaba sobre el genocidio indígena: “O publico europeu, orientado pela parte sensacionalista ou mal informada da Imprensa, parece acreditar que organizamos uma legião exterminadora tipo mata-mosquito para acabar com o que seria uma praga social: o índio. Em recente temporada em Paris, o sanitarista Noel Nutels foi procurado por um jovem repórter. Depois de lhe proporcionar um dia inteiro de passeio pela cidade, de levá-lo para almoçar e jantar, o jornalista convidou-o para tomar um uísque no seu apartamento. Ali, achando que já merecia a confiança do médico, perguntou-lhe em tom misterioso: ‘e a hecatombe?’ Noel conta que o francês ficou visivelmente irritado quando ele negou a existência da hecatombe, do genocídio, de qualquer coisa nessas proporções em relação ao índio brasileiro. ‘Não há genocídio’ – afirma Noel Nutels– ‘embora seja grande o índice de índios que morrem ao entrar em contato com os brancos. Isso começou com o descobrimento do Brasil. O exemplo foi dado por brasileiros, pois naquele tempo os índios eram os brasileiros. Hoje, somam apenas algumas dezenas de milhares os puros descendentes dos dois milhões de nativos –segundo os cálculos mais modestos– encontrados aqui por Pedro Álvares Cabral’. [...] Na sua opinião, a terra e a cultura são elementos essenciais à preservação dos povos. Esta regra geral é lembrada quando ele comenta a Transamazônica (‘ninguém pode ser contra a abertura de estradas’) e confirma a existência de índios na região. ‘Ainda não conheço o traçado da Transamazônica. Acho pouco provável que a estrada alcance regiões habitadas por tribos absolutamente selvagens. Mas nem por isso o problema é menor. Espero que a Funai, com a nova administração, trate de se preparar para enfrentá-los por métodos científicos, convocando antropólogos, etnólogos, sociólogos e médicos”’.

‘Porque vocês não fazem o mesmo?’

O índio não soube responder, e limitou-se a pedir providencias.

‘Não adianta muito –respondeu o sanitarista. Seria mais um papel, rolando de cá para lá’:

O índio pensou um instante, botou o chapéu e observou, desmedindo-se.

‘E, doutor. Vou largar essa ilusão de ser índio’. (FOLHA DE SÃO PAULO, 22 de noviembre 1968)

Para el médico, a causa de ver al indígena como obstáculo, matar indios en Brasil se había vuelto una tradición normalizada. “Os seis meses que eu passei na direção do SPI foram tempos de terror. Eu não recebi nunca, em meu gabinete, alguém que viesse fazer uma proposta ou dar uma sugestão em favor do índio, mas sempre o contrario” (CORREIO DA MANHÃ, 19 de marzo de 1968).

La tercera cuestión era que para Nutels, uno de los mayores males generados por la civilización había sido la legitimación de la aculturación como necesaria para el “bienestar” indígena, algo que se materializaba históricamente con las misiones y que había sido perpetuado por el indigenismo secular, a las cuales detestaba: “[...] Onde estão os índios catequizados e integrados na nossa civilização?” (FOLHA DE SÃO PAULO, 22 de nov. 1968).

[...] Outro ponto focalizado por Noel Nutels é o de certo tipo de catequese religiosa, que, segundo ele, tira do índio sua cultura básica, sendo uma das causas de sua morte e fazendo com que ele aceite com mais facilidade a prostituição e a corrupção. Certos missionários convencem o índio pelo poder econômico, estimulando-o, conseqüentemente, à cobiça.

O índio, assim vai depender do Deus dos civilizados porque este é mais rico, pode dar-lhe canivetes, espelhos e rapaduras. (VISÃO, 12 de abril 1968)

Las misiones ofrecían una estructura social indigna a los indígenas, al mismo tiempo que los empujaba a un “conflicto de dioses” entre ellos (sobre todo hijos contra padres). Esto les conducía a la pérdida de “virilidad”, a las ganas de vivir en libertad y autonomía, siendo sustituido por una servidumbre penosa que los llevaba al hastío vital.

Ningún pueblo conseguía sobrevivir a su cultura, manifestaba el médico *sertanista*, que “considera o esmagamento de uma manifestação cultural apenas um sinal de que, na prática, um povo está sendo exterminado”. Por ello, siempre reiteraba que la experiencia del Xingu, que basaba su trabajo en el respeto y el apoyo a la supervivencia de las culturas indígenas, era el único indigenismo que podía definirse

como exitoso y basado en premisas científicas contrastables: “Segundo o sanitarista, não apenas o extermínio em massa ou as torturas físicas são causas para o desaparecimento dos últimos redutos indígenas no País, mas também o total desinteresse em conservá-los ou integrá-los na sociedade brasileira” (CORREIO DA MANHÃ, 19 de abril 1968).

Esta percepción de cómo el indio era imaginado y, por tanto, tratado, por la sociedad brasileña terminó llevando a Nutels a compartir las postulaciones de los hermanos Villas-Bôas sobre la necesidad de aislar a los indígenas lo máximo posible de la sociedad envolvente para que su aculturación fuese lo más tranquila posible. En esta metodología se buscaba el mínimo contacto entre otredades, a la espera de que fuese Brasil quien cambiase y, por ello, generase espacios de diferencia para acoger por fin, como iguales, al indígena: “Segundo o Sr. Noel Nutels, a experiência mais positiva que já foi feita com os índios no Brasil, foi a do Parque Nacional do Xingu”(JORNAL DO BRASIL, 19 de marzo 1968). La única salida era crear más parques como el del Xingu y proteger indígenas aún no aculturados. Para Nutels, los indígenas ya aculturados no tenían posibilidades de salvación, pues era imposible detener la marcha de la civilización.

Vislumbrando el futuro, Nutels comenzó a corregir ciertos matices de su discurso para declarar la responsabilidad común de la sociedad brasileña³². Nutels, al plantear que Brasil no podía ofrecer una integración idealizada e inocente como quería Rondon, ya que la supervivencia y prosperidad de los pueblos indígenas pasaría por darle un espacio de autogestión (que él siempre relacionaba con el Xingu de los Villas-Bôas), daba claras muestras de que el indigenismo protagonizado por esta generación llegaba a la madurez. Aunque Nutels no lo vivió por su prematura muerte, fue uno de los primeros a abrir la puerta a lo que luego se iría perfilando durante el lustro final de la dictadura civil-militar, el apoyo a la autodeterminación indígena. Son visibles en todo el pensamiento de Nutels las pasiones y contradicciones propias que siempre acompañaron la labor indigenista. Lo mismo que criticaba terminaba apoyando, y aquello que apoyaba terminaba por crearle un conflicto al que difícilmente podía darle una solución concreta. Dicha solución parecía que pasaba por crear ese museo/teatro de símbolos y

³² “[...] pois aqueles índios, antes altivos e sadios, são submissos, despersonalizados e doentes” (Folha de São Paulo, 22 de Nov. 1968), aseguró Noel Nutels a la prensa en sus últimos años. El remordimiento sobre las consecuencias que su trabajo llevó a las etnias indígenas que “pacificaron” e integraron era común en muchos indigenistas, sobre todo los que trabajaron más sobre el terreno y presenciaron el choque cultural, o sea, los *sertanistas*.

precariedad étnica que era el Xingu, el único espacio que daba respiro y esperanza a esta generación de indigenistas.

El médico indigenista consiguió entrar por la puerta grande de la leyenda, sus aventuras de desinteresado humanismo hacia las otredades por civilizar a quienes consiguió, con su cariño y cuidado, proteger de lo peor de la misma le valieron que se le otorgara en 1980 la medalla al “Merito Indigenista”. En el discurso dado durante la ceremonia, el presidente de la Funai de por aquel entonces, Nobre da Veiga, comparó la obra y la figura de Noel Nutels con el mismísimo Rondon: “cujo humanitarismo e amor aos silvícolas só se pode comparar ao do marechal Cândido Rondon” (ESTADO DE SÃO PAULO, 06 de dic. 1980). Nutels fue otro buen ejemplo de la jaula de capital cultural que les impedía, en su concepción mítica, ser tomado totalmente en serio. Situación de la cual muchos indigenistas no conseguían escapar jamás.

Noel Nutels tem autoridade para falar dos males dos índios. Já vacinou milhões deles contra tifo e tuberculose, extraiu dentes de índios acorados à sombra de palmeiras e varou os rios do Xingu com um aparelho de abreugrafia simplificado para poder ser carregado em canoa. A civilização, para ele, é um remédio que deve ser aplicado em pequenas doses no caso dos índios, sob o risco de matar o doente. E a preservação dos parques seria uma forma segura de evitar doses exageradas. (VEJA, 14 de abril 1971)

Uno de los indigenistas que más quisieron aprovechar la coyuntura de la Funai como un nuevo indigenismo renacido fue Roberto Cardoso de Oliveira. El antropólogo de la Universidad de Brasilia, sin nunca dejar de ser crítico, colaboró en varios proyectos de desarrollo comunitario durante la breve apertura del presidente Araujo de Oliveira. También ayudó en la preparación, en cuestiones de investigación y conocimiento científicos, de indigenistas en la Funai. Oliveira fue uno de los pocos antropólogos que intentaron escuchar primero las propuestas de Rangel Reis antes de condenar la emancipación (algo que terminó haciendo) (ESTADO DE SÃO PAULO, 13 de septiembre 1978)³³.

³³ Hubo un importante momento de inflexión en el que los antropólogos se enfurecieron con la Funai y el gobierno militar, en el que terminaron por distanciarse o romper relaciones con el gobierno, entre los que se encuentra Cardoso de Oliveira. Este momento fue durante la Funai de Ismarth Araujo de Oliveira, que, ya se comentó, había intentado en un primer momento acercar posturas y limar asperezas con todos los sectores indigenistas. Para ello propuso realizar proyectos con comunidades indígenas diseñadas y dirigidas por antropólogos famosos como Vincent Carelli, David Price o Oliveira Filho. Al poco de comenzar, se cortó la financiación y se cancelaron los proyectos, lo que generó un desengaño que profundizó la separación entre indigenismos (RAMOS, 1999).

Este posicionamiento puede mostrar un Roberto Cardoso de Oliveira tibio en su posicionamiento en la cuestión indígena y maleable frente al poder político. Pero la realidad era que este intento continuo de trabajar y el esfuerzo permanente de comprender en su totalidad la problemática demuestra, más bien, una persona profundamente comprometida con los pueblos indígenas. No en vano, fue Cardoso de Oliveira quien más analizó en su época el papel del antropólogo, de la antropología, del mundo académico y del indigenismo en la cuestión indígena. Esto le llevó a ser la persona que más consiguió desnudar la cuestión, señalar los errores de forma más eficaz y proponer las alternativas más realistas.

Estos intentos de colaborar, confiar y valorar, le llevaron a escribir un artículo llamado “Movimientos indígenas e indigenismo no Brasil” (1981) en la revista *América Indígena* del Instituto Indigenista Interamericano, donde desgranaba las dificultades extremas del indigenismo institucional para comprender lo que estaba pasando con los pueblos indígenas. Según Oliveira, una de las principales señales que demostraban el aparente bloqueo definitivo del aparato indigenista era la cuestión de la auto-organización indígena. Visible por la dificultad que tenía la Funai de aceptar la existencia de la UNIND. El indigenismo oficial, desde el SPI, siempre quiso amasar el poder absoluto sobre “[...] las jefaturas tribales, inclusive ratificando o no en el puesto de ‘Capitán’ a jefes indígenas indicados por la propia tribu; o, también, en muchos casos, nombrando en contra de la propia comunidad a sus ‘capitanes’ (OLIVEIRA R., 1981, p. 404).

Dado su carácter de tutor protector, la institución se veía impedida a la hora de respetar la autonomía de los pueblos indígenas, incluso en sus cuestiones internas. En este sentido, para el antropólogo, no es de extrañar que la propia Funai obstaculizase todo lo posible dicha organización. Concluye este trabajo defendiendo que, a pesar de la gran cantidad de obstáculos que la institución estaba interponiendo ante las organizaciones indígenas, el signo de los tiempos estaba cambiando. Nuevas visiones indigenistas se estaban imponiendo:

Si el indigenismo pretende superar su crisis, solamente lo conseguirá sabiendo asociar la óptica del Estado, por tanto la del alienígena, con la óptica del indígena, admitiendo como normal la vida de la negociación, a través de la cual las aspiraciones del indio y las determinaciones del Estado puedan ser de algún modo balanceadas. Y sin que la propia Funai acepte como normal la existencia de

movimientos indígenas de ese tenor, el diálogo entre indígenas y Gobierno será inviable. (OLIVEIRA R., 1981, p. 405)

Para él, el único futuro viable pasaba por adoptar una actitud “elástica” por parte de los indigenistas, y así poder encontrar una convivencia “inteligente y democrática” entre indígenas y el Estado. Para ello era necesario crear espacios de entendimiento por parte del mismo que permitiesen a los movimientos indígenas integrarse dentro de ese espacio y abrirse a nuevas visiones, las de los pueblos indígenas.

Siempre en la línea de lo que aportó Cardoso de Oliveira a la imagen del indio y su construcción contemporánea. El antropólogo evidenciaba como muestra importante también del cambio de mentalidad de su época, el trabajo de muchos pensadores latinoamericanos en la distinción del indio de indígena. Desde la perspectiva de esta nueva corriente, el indio se conformó como una categoría que solo adquiriría sentido cuando se comparaba a lo no indio, o sea, al blanco. Para estos últimos, el indio era un grupo homogéneo, biológica y socio-culturalmente. A pesar de los avances científicos en contrarrestar esta idea, Cardoso de Oliveira reconocía que aún hoy prevalecía la idea que aunaba en el indio la generalidad de una cultura indígena, una población indígena o unas creencias indígenas. Esta forma de construir al indio como categoría unívoca generó entonces una colección de otras categorías que afectaban al indio siempre desde el punto de vista del hombre blanco, como es la idea de “pureza”.

Ser ‘índio puro’ significava, do ponto de vista biológico, não ter cruzamentos com ‘não índios’; do ponto de vista cultural, não ter sofrido a influencia da civilização. O ‘índio puro’ como objeto da investigação, como todos sabem, estava inserido nas perspectivas teóricas do século XIX, quer na que dominou o pensamento social, quer na que impunha os rumos da Biologia. Sabemos perfeitamente que estas são noções já removidas do conhecimento científico atual, mas não estamos tão seguros de que tenham realmente desaparecido das formas menos apuradas de saber. (OLIVEIRA R., 1984, p. 13)

Oliveira usaba esta argumentación para criticar su campo del saber, demostrando que aún en la década de 1980 la antropología seguía enquistada en propuestas y parámetros antiguos. Por ello, apelaba a los antropólogos a ser valientes y maduros para superar los viejos estereotipos que tanto daño habían hecho a las poblaciones indígenas, como la búsqueda de pureza de ADN en sangre o los patrones genealógicos que delimitaban las fronteras de quienes eran susceptibles beneficiarios de derechos/reconocimiento especial. El blanco debía superar su obsesión por catalogar y distinguir quién es o no indígena, según los patrones reconocidos ante la sociedad y el poder. Ya que seguir imaginando al indio como categoría opuesta a lo occidental fue

importante para los primeros pasos que dio la organización indígena en Brasil. Por ejemplo, en el apoyo que recibió de los sectores de la sociedad concienciados con la causa indígena. Sobre todo con aquellos que más habían idealizado y romantizado al indio y que habían tenido poco contacto con el indígena real y sus tribulaciones, complejidades y contradicciones.

Este es un tema que será tratado en los próximos epígrafes pero cuyo planteamiento consigue dar una idea de cómo Roberto Cardoso de Oliveira estuvo siempre actualizado a la realidad indígena, colaborando puntualmente con el indigenismo oficial y, sobre todo, no separándose jamás de su posición como antropólogo. En este sentido, Cardoso de Oliveira fue uno de los que más personalidad imprimió a la antropología brasileña, al intentar romper las barreras del nosotros investigadores y el ellos estudiados como otredad ajena que normalmente habita países exóticos y lejanos.

Este planteamiento llevó a Cardoso de Oliveira, en sus últimos años, a trabajar en profundidad el tema de la moralidad y el respeto dentro de los estudios etnológicos. Una muestra más del profundo trabajo de la conciencia social y compromiso con la realidad en la ciencia que caracterizaba la antropología brasileña. Por ello, se debía producir desde el respeto pero también desde el empoderamiento³⁴.

Por ello reconoce que él mismo llegó a conclusiones sobre la “identidad alienada” o “consciencia infeliz” fruto de las investigaciones realizadas antes de la organización indígena. Ya que fue a partir de la década de 1970 que los indígenas comenzaron a exigir el reconocimiento y el respeto por sus formas de vivir: identidad, tierras y culturas tradicionales (OLIVEIRA R., 2005, p. 25). Este proceso conocido como

³⁴Alcida Rita Ramos (1999) fue también otra de las antropólogas que cuestionó la labor de su disciplina como portavoces de los indígenas. No porque ellos se consideren a sí mismos como tales, que algunos sí, sino que porque eran considerados así por la sociedad imperante, por los representantes políticos y económicos, por la opinión pública, e incluso, a veces, por los propios indígenas. Por ello, la antropóloga interrogaba sobre la capacidad que ellos, como antropólogos, tenían de poder comprender y representar a la infinita diversidad indígena, para ello, lo ilustraba con su experiencia personal. Ella trabajó durante la década de 1980 con los yanomami, donde reconoció que apenas había trabajado en varias aldeas, por tanto, conociendo a unos pocos cientos de indígenas de una etnia que tenía más de 10.000, con todas las variaciones y complejidades que aquello suponía. Por tanto, ella, como máximo, se sentía una traductora que podía comprender aproximadamente el universo telúrico y las referencias simbólicas yanomami, y después traducirlas a los códigos culturales occidentales para que pudieran ser entendidos. Pero incluso en dicho caso, era un trabajo extremadamente limitado. Los antropólogos debían sentirse, y ser reconocidos como tales, como una contingencia única desde el punto de vista histórico. También deberían saber que tarde o temprano desaparecerían como agentes mediadores paternalistas entre otredades. Un antropólogo escribe porque, lo quiera o no, forma parte de un complejo proceso político, porque cree que su conocimiento sirve para más que para propósitos académicos y porque no se pueden ausentar u omitir de las tragedias de las que son conscientes y testigos.

“Movimiento Indígena” produjo la identidad indígena, nacida a partir de auto-reconocerse como diferenciados, como otredad, o sea, a partir de empoderarse desde lo indio. Este proceso ha llevado poco a poco a que el fenómeno de verse a sí mismos como otredad les ayudase a superar ese “verse con los ojos del blanco”. Aunque existan todavía muchos y escondidos casos de racismo y marginación.

Estas constataciones fueron el fruto de una serie de elucubraciones que Roberto Cardoso de Oliveira desarrolló durante los últimos años de la dictadura militar a partir de observar cómo se iban separando el indigenismo oficial de la realidad indígena, llevando a la primera a la obsolescencia. Para Cardoso de Oliveira era evidente que la cuestión ética en un país volcado al progreso y el desarrollo era propio de una sociedad que se pretendía abierta y democrática, sobre todo en uno como Brasil, que contenía una diversidad étnica y cultural tan grande. Algo que le obligaba a vivir con la diferencia, o sea, aceptar el pluralismo cultural.

Este pensamiento sobre el indigenismo militar y el indio imaginado al fin de la dictadura lo plasmó en su trabajo, “A crise do indigenismo” (1990). Dicho texto ha sido usado en el anterior capítulo para entender la crisis del indigenismo militar en todas sus dimensiones. En este, sirve para comprobar que el indigenismo de inspiración *rondoniana* perduraba hasta tiempo después de la muerte de la dictadura. Una construcción ideológica completamente desfasada que no podía contemplar ni imaginar dar espacio, voz o dialogar con los líderes y representantes indígenas. Los responsables seguían obcecados con las políticas asistencialistas que encerraban al indígena en una prisión de (in)diferencia. El mayor ejemplo lo tiene la creación de la União das Nações Indígena (UNI), que nació para que los propios indígenas pudieran organizarse al margen de un indigenismo que impedía la negociación “o que equivale a dizer, o diálogo entre partes detentoras de direitos” (OLIVEIRA R., 1990, p. 12).

Pelo menos no campo indigenista, em que me havei, o progresso e o desenvolvimento são noções que tendem a estar cada vez mais associadas às demandas das etnias envolvidas, quer no plano econômico, quer no plano simbólico. As práticas interétnicas e a moralidade, como procurei mostrar, constituem um tema cujo exame continuado e diligente sempre poderá nos indicar se estamos caminhando para tempos efetivamente novos. Aguardemos. (OLIVEIRA R., 1990, p. 12-13)³⁵

³⁵ Este texto fue presentado por el autor en el Seminario Internacional ABA/UNICAMP *Desenvolvimento e Direitos Humanos: a responsabilidade do antropólogo* el 5 de abril de 1990.

4.3 EL *SERTANISMO* ENFRENTADO FRENTE AL INDIO IMAGINADO: UN ESTUDIO DE CASO

Como se ha visto hasta ahora, la mayoría de los indigenistas ligados a la intelectualidad o al mundo académico tuvieron una evolución similar en torno a la visión, generalmente científica, que tuvieron del indigenismo en sí mismo, de lo indio y de los pueblos indígenas.

Paralelo a la influencia y luego decadencia de este tipo de indigenismo en Brasil, se desarrolló otro, uno de corte práctico, el *sertanista*. Este estuvo protagonizado por agentes activos de un trabajo ligado a la tierra, al caminar infinito y al sentir cercano. No es de extrañar que estos *sertanistas* fuesen considerados los verdaderos herederos simbólicos y metodológicos de Rondon. Por eso, eran también los que acaparaban la gran mayoría del foco mediático y del capital simbólico. Si el relativo breve tiempo que Darcy Ribeiro estuvo trabajando sobre el terreno le llevó al panteón heroico del indigenismo, la metamorfosis que los hermanos Villas-Bôas vivieron a lo largo de sus vidas los catapultó al de símbolos contemporáneos de la patria.

El proceso de mutación que vivió el indio imaginado en el Brasil de la dictadura sería inconcebible sin la construcción simbólica y cultural entorno a la figura del *sertanismo* post-Rondon que protagonizaron los hermanos Villas-Bôas³⁶y, menos conocidos pero de currículum también impresionante, Francisco Meirelles y su hijo Apoena. Tomándolos como referencia y buscando comparar ambas líneas de pensamiento, Villas-Bôas/Meirelles, se va a intentar arrojar luz sobre un *sertanismo* que sobrevivió, a diferencia del indigenismo científico, a la llegada de la dictadura. Sistema político con el cual ambas ramas siguieron trabajando. Por ello, es capital conocer cómo construyeron su propio indio, fundiendo el imaginario de su bagaje cultural como brasileños “blancos” expertos en la frontera y su experiencia de campo, que duró toda su vida adulta, en contacto continuo con las poblaciones indígenas.

Como se ha ido viendo a lo largo del trabajo, durante los veinte años de dictadura militar en Brasil se forjó el indio imaginado contemporáneo a partir del encuentro, diálogo y mezcla de las dos líneas que marcaron la ambivalencia de ese indio. Ambas, es fruto de viejos componentes mutados a lo largo del tiempo para adaptarse a un

³⁶ Orlando y Claudio principalmente, ya que Leonardo murió joven y Álvaro nunca fue un *sertanista* por “naturaleza” como sus hermanos mayores, dedicando su vida al indigenismo, pero a las “questões de escritorio”.

imaginario dinámico y en continua construcción/deconstrucción. Por eso, las pistas de cómo el indio fue representado por los discursos y el imaginario de los *sertanistas* más prestigiosos del momento, considerados curiosamente algunos a favor o conniventes con el poder, como los Meirelles, y otros considerados resistentes o directamente contra-hegemónicos³⁷, como los Villas Bôas, son demasiado valiosas como para dejarlas escapar.

El *sertanismo* como tal viene de lejos en Brasil y, como su mismo nombre indica, estuvo estrechamente ligado con la categoría/concepto *sertão*. Carlos Augusto Rocha Freire en su tesis *Sagas sertanistas: práticas e representações do campo indigenista no século XX*³⁸ (2005), nos relata cómo el *sertanismo* ya existía en el siglo XVII en las expediciones que buscaban capturar indígenas para su posterior venta como esclavos.

En este sentido, los trabajos de John Monteiro (1990; 1997; 1999; 2001; 2003) sirven para esclarecer que el *sertanismo* como tal fue muy importante para la formación de la identidad paulista. El *sertanista* entonces nació como el civilizado que tenía un amplio conocimiento de esos territorios lejanos, peligrosos, exóticos y poblados de otredad que eran los *sertões*. Pronto se convirtieron en figuras esenciales para el contacto entre el litoral y las fronteras, gracias a su sabiduría sobre la naturaleza y el entorno adquiridos directamente de las prácticas indígenas. Fueron ellos quienes aportaron el conocimiento sobre las costumbres, pueblos, creencias y lenguas nativas; y ayudaron a establecer y hacer prosperar colonias, negociar con grupos y conquistar pueblos, mantener abiertas rutas comerciales fluviales y terrestres entre las grandes regiones de los diferentes *Brasis* coloniales. En el imaginario social ocuparon un lugar especial que les otorgó un halo de misticismo al mismo tiempo que de peligrosidad; fueron reconocidos como personas de cualidades místicas al ser capaces de moverse fluidamente entre ambos mundo, el salvaje del indio y la naturaleza, y el civilizado luso brasileño de las ciudades.

³⁷ Aunque la inmensa mayoría de estos actores no dudaron de compartir y trabajar junto a la hegemonía, ocupando el espacio de poder que les era ofrecido. No fue hasta bien asentado el movimiento indígena y el apoyo generalizado en la sociedad que estas visiones pasaron a formar parte de un bloque, más o menos definido, de contrapoder y alternativa.

³⁸ Trabajo exhaustivo, fruto de un de una investigación que abarcó casi treinta y cinco años, y que recoge el legado de estos actores específicos del indigenismo brasileño. El libro estudia todo el *sertanismo* desde Rondon hasta la actualidad, centrándose en ítems y personajes específicos. Rocha también trabaja a los Villas-Bôas y Francisco Meirelles, su trabajo sirve de puente para saber sobre la vida y obra dentro del indigenismo *sertanista* del siglo XX brasileño. Recomendada lectura para tener una visión más amplia sobre el oficio de *sertanista*.

En el siglo XVIII, los *sertanistas* fueron “institucionalizados”, o sea, fue reconocida su función por una regulación institucional, principalmente dedicados a rescates y guerras justas, por el *Diretório dos Índios* (1758) del Marqués de Pombal. Algo que continuó en el siglo XIX, asociado a oficiales del ejército y *capitães-do-mato*. Durante este siglo, a medida que la intelectualidad iba tomando protagonismo en el seno de los militares brasileños, tener conocimientos prácticos sobre territorios considerados *sertão* le valían el reconocimiento de sus iguales como *sertanista*. Fue en esa unión entre lo militar y el *sertanismo* tradicional que, enriquecida con la imagen romántica y civilizadora, dieron como producto al *sertanista* brasileño del siglo XX. Un oficio fuertemente unido a la labor indigenista (FREIRE, 2005, p. 28-29), como fue el caso de Cândido Rondon:

O trabalho que desenvolveu sob orientação do Major Gomes Carneiro na Comissão de Linhas Telegráficas de Cuiabá ao Araguaia foi o início de sua ‘carreira de sertanista’. (MISSÃO RONDON, 2003)

Con la creación del SPI, el *sertanismo* se vio ligado a la tradición indigenista comenzada por Rondon, siendo el especialista sobre el terreno que preparaba y regulaba el contacto, la atracción y pacificación de pueblos indígenas. Durante cuarenta años, la referencia total del *sertanismo* vivo en Brasil fue el propio Cândido Rondon, cuya larga sombra cubrió la obra de tantos otros cuyos nombres nunca ocuparon la centralidad de la opinión pública ni fueron ensalzados como héroes de la civilización. A mediados de la década de 1950, Rondon se encontraba ya alejado del terreno, anciano y ocupado por una agenda abultada a causa de su propia fama. El espacio dejado por él fue ocupado por otros *sertanistas* de nuevo cuño que, al igual que el mismo Rondon, habían nacido bajo una hazaña épica. El natalicio indigenista de Rondon se gestó a partir de su experiencia en la famosa Comisión Rondon (1907-1915), lo mismo hicieron Meirelles y los Villas-Bôas con la Expedición Roncador-Xingu (1943-1949) de la Gran Marcha para el Oeste. Y en esta década en que se realizó ese cambio generacional, tanto Francisco Meirelles como los hermanos Villas-Bôas tomaron su lugar en el centro mediático y representativo de uno de las profesiones más propensa al exhibicionismo del país.

Só após o trabalho dos desbravadores da Expedição Roncador-Xingu –como os irmãos Villas Bôas– e a pacificação dos índios Xavante por Francisco Meirelles, a grande imprensa começou a divulgar notícias sobre o cotidiano dos índios, sua vida em família, suas crenças, as técnicas de sobrevivência. (OLIVEIRA J.; FREIRE, 2006, p. 158)

Con la vejez y muerte de Rondon, se fueron estableciendo nuevas metodologías en el campo indigenista que, teniendo como base la práctica *rondoniana*, intentaron actualizar. Los resultados arrojados de la realidad indígena y la constatación empírica de años del indigenismo anterior habían demostrado el fracaso del mismo a la hora de conciliar las fuertes contradicciones que albergaba cuando nació. Como se ha comprobado en el epígrafe anterior, los indigenistas ligados al mundo académico e intelectual intentaron buscar opciones relacionadas con el estudio y comprensión de la realidad indígena; en el que procuraban entender cómo se debía imaginar el indigenismo y los pueblos indígenas dentro de una sociedad envolvente que concebía lo indio como su opuesto ontológico. Paralelamente, el *sertanismo* intentó desesperadamente encontrar soluciones prácticas y metodológicas al “problema indígena”.

No es de extrañar que, a pesar de compartir espacio (y de profesarse amistad e incluso admiración), los *sertanistas* mirasen con cierto desprecio e incompreensión a aquellos académicos inmersos en discusiones infinitas, tendentes a la abstracción, que desarrollaban lejos de la realidad indígena³⁹. Orlando Villas-Bôas (ESTADO SÃO PAULO, 09 de diciembre 1978) llegó a decir que los antropólogos eran “elementos nocivos ao índio” que formaban grupos de frustrados que copiaban lo que otros escribían para hacer tesis que nadie leía. La crítica provenía de un veterano *sertanista* que miraba preocupado cómo una de sus creaciones más preciadas, el parque del Xingu⁴⁰, estaba llena de académicos que aprovechaban la “tranquilidad” que ofrecía el espacio para sus frívolas investigaciones. Algo que Apoena Meirelles, también *sertanista*, compartía:

O Parque do Xingu está transformado, para Orlando, em reduto de um privilegiado grupo de antropólogos, como ‘uma coisa planejada para um grupo altamente apadrinhado, que tinha acesso ao parque’. Tanto isto é verdade para os irmãos sertanistas –ambos com 61 anos– que ‘a única obra feita no parque nestes anos é uma construção faraônica para receber pesquisadores e outros visitantes’. [...] Apoena também[opinaba lo mismo]: ‘Chegamos à dolorosa conclusão de que realmente o sertanista tem uma consciência humanitária maior do que a do antropólogo, de solidariedade de classe que somente poucos no Brasil possuem’. (ESTADO SÃO PAULO, 09 de diciembre 1978)

Aunque, como se ha comentado, esto no les impedía tener relaciones de amistad con algunos de ellos y que, dentro del indigenismo, compartiesen luchas y opiniones.

³⁹ Esta animadversión por los antropólogos y etnólogos, curiosamente, era compartida por Noel Nutels, que estuvo, como se vio en el epígrafe anterior, muy vinculado a la realidad indígena por su larga convivencia con ellos sobre el terreno. No es de extrañar que Nutels siempre se sintiera más cercano a los Villas-Bôas que a los antropólogos, y que se constituyese como un ejemplo más del difícil proceso de acercar lo académico a la realidad que estudia.

⁴⁰ Que consiguieron hacer realidad gracias al apoyo e influencia de un antropólogo, Darcy Ribeiro.

Como, por ejemplo, durante el mediático caso de la emancipación a finales de la década de 1970, en el que todos se unieron a la misma causa, unificando pareceres y discursos (O GLOBO, 27 de mayo 1979).

Francisco Meirelles, cuya obra heredó y amplió su hijo Apoena Meirelles, y los Villas-Bôas fundaron dos grandes líneas de metodología indigenista que durante mucho tiempo compitieron entre sí y que representaron dos formas de sentir, sufrir y pensar al indio y la cuestión indígena. Por un lado, Francisco Meirelles y su hijo Apoena veían al indígena inserido en las clases populares y marginales rurales de Brasil al lado de los pequeños campesinos, jornaleros y colonos. Su especificidad étnico-cultural les hacía especialmente vulnerables, y es por ello que ambos defendían un contacto, pacificación e integración acelerada, con el fin de administrarles las herramientas necesarias para poder sobrevivir ante el inevitable avance de la civilización que normalizaba la frontera habitada por el indígena. Los Meirelles no dudaron en usar tácticas agresivas de contacto y proyectos acelerados de integración, asumiendo que este proceso conllevaba un sacrificio en vidas indígenas que había que intentar paliar al máximo. La línea metodológica de los Meirelles era la preferida por los organismos estatales, especialmente la Funai, con quienes mantuvieron una colaboración estrecha. Integrar a los pueblos indígenas lo más rápidamente posible, haciendo el máximo esfuerzo por protegerles, era la única forma de garantizar su supervivencia y de que pudieran cumplir su destino como formadores de la raza brasileña. Aun así, tanto el padre como el hijo vivieron varios e intensos episodios de divorcio con el indigenismo institucional.

Por otro lado, los hermanos Villas-Bôas habían entendido que la integración y la asimilación solo llevaban al etnocidio y el genocidio indígena, destruyendo su esencia y presencia. Para esta línea de trabajo *sertanista*, el problema no era el indio y su naturaleza diferenciada; el problema era Brasil y su incapacidad de dar espacio a la otredad. Por eso, los Villas-Bôas compartían una línea de pensamiento parecida a la de muchos antropólogos y activistas. Para ellos, Brasil no tenía nada que ofrecer a los pueblos indígenas, no existía un proyecto bien definido, exitoso y garantizado, como defendía el viejo *sertanismo rondoniano*, que integrase y asimilase de forma eficaz al indio.

Por ello, su propuesta y activismo fue bastante exitoso dentro de los parámetros del indigenismo, como fue preservar al elemento indígena en parques cerrados y controlados donde pudieran “aculturarse” lentamente, permitiéndoles conservar su

especificidad étnico-cultural. Por supuesto, defendían un proceso lento y costoso que terminaba con una integración voluntaria por parte de los propios pueblos indígenas. Su propuesta, por tanto, era mantenerlos en espera, esperanzados con que Brasil algún día cambiase. Esta línea fue la más apoyada por antropólogos y la más querida por la opinión pública. Unos porque sus estudios habían demostrado las desastrosas consecuencias de la metodología tradicional y no habían conseguido encontrar soluciones alternativas que fuesen efectivas; otros porque la idea de conservar en su “hábitat natural” al indio satisfacía su visión idílica del mismo, preservándolo en un museo que mostrase cómo era el Brasil pre-colonial.

Mas uma corrente –minoritária– defende a preservação a todo custo das características culturais do indígena e procura adiar ao máximo o contato com o homem branco. Na Funai, estas duas linhas estão representadas por Apoena Meirelles, filho de Francisco Meirelles, sertanista morto há dois anos, e pelos irmãos Vilas Boas, atualmente em vias de se aposentarem. (JORNAL DO BRASIL, 08 de enero 1975)

4.3.1 Não basta querer salvar o índio. É preciso saber fazê-lo⁴¹: El conservacionismo de los hermanos Villas-Bôas

Como bien se sabe, Claudio y Orlando Villas-Bôas⁴² fueron dos hermanos que se unieron a la causa indigenista y que a lo largo de sus vidas fueron considerados, junto con Rondon, los mayores *sertanistas* del siglo XX brasileño. El origen de su actividad data de la Expedición Roncador-Xingu (1941-1949), en la cual estos hermanos paulistas ansiosos de aventuras intentaron emular a los *bandeirantes* de su ciudad natal, soñando con desbravar los *sertões* en la búsqueda de riqueza y fama. A lo largo de este episodio, fueron entrando en contacto con diferentes grupos indígenas mientras mejoraban su posición en la jerarquía de la expedición. Al punto de sere legidos para gestionar el contacto y la negociación con los pueblos indígenas. Algo que hicieron junto a otros futuros grandes nombres del indigenismo que también tuvieron su bautismo de fuego en esta epopeya, como Noel Nutels o Francisco Meirelles⁴³.

En 1955 pasaron a engrosar las filas del SPI como *sertanistas* contratados, percibiendo rápidamente lo que algunos antropólogos estaban comprobando por aquel

⁴¹ Declaraciones de Orlando Villas-Bôas (apud. FREIRE, 2005, p. 499).

⁴² Como ya se señaló, Leonardo y Álvaro no pueden ser considerados como tales. Leonardo por su prematura muerte y Álvaro porque no siguió el camino de sus hermanos.

⁴³ Los propios Orlando y Claudio Villas-Bôas escribieron un libro que recoge sus memorias y experiencias en la mítica expedición: *A marcha para O Oeste, A epopéia da expedição Roncador-Xingu* (1994).

entonces: la práctica indigenista llevaba a la destrucción cultural y física de los pueblos indígenas. La contradicción que moraba en las entrañas del indigenismo, que tenía como consecuencia el resultado contrario al buscado, activó todas las alarmas de los diferentes expertos. A lo largo de la década de 1950 se intentó poner en práctica diferentes metodologías y propuestas para conciliar la teoría y la práctica indigenista, sin conseguirlo. La derrota de esta época de renovación llevó a la decadencia de los años 1960 la extinción del SPI en 1967 y la creación a finales de ese mismo año de la Funai. Institución que, como hemos visto hasta ahora, poseía un enfoque totalmente diferente, ligado a los objetivos nacionales permanentes de la dictadura civil-militar.

Al mismo tiempo que esta coyuntura histórica estaba en marcha, los *sertanistas* reaccionaron de diferentes formas. Por un lado, se gestó un *sertanismo* que se resignó a un problema que parecía insalvable, abrazando esa contradicción y aceptándola como un sacrificio deseable (que había que intentar paliar al máximo) para la civilización del indio como única herramienta para su salvación. Del otro lado, estaban los Villas-Bôas.

La propuesta de los Villas-Bôas pasaba por generar un nuevo modelo indigenista caracterizado por ser de naturaleza “radicalmente proteccionista” (DAVIS, 1978, p. 73). El mismo se basaba en la necesidad de garantizar tiempo a los pueblos indígenas con su aislamiento en grandes parques mantenidos bajo control, con el fin de protegerles y prepararles para el contacto con los frentes de expansión y los conflictos consecuentes. Por tanto, el objetivo era doble: conservar las culturas indígenas en la medida de lo posible a la espera de que las condiciones sociales de Brasil mejorasen; así como garantizar una aculturación lenta y dosificada que permitiese a los indígenas adaptarse sin mayores traumas a ese proceso inevitable:

Segundo o próprio Cláudio, esse trabalho se baseia em dois princípios fundamentais: ‘A preservação do índio na sua cultura pura, até onde for possível. E a certeza de que os índios não têm problemas. Nós é que temos. A gente vem, cria um problema, cria um órgão para resolver esse problema, e depois diz que o problema foi criado pelo índio’. (VEJA, 04 de Nov. 1970)

El trabajo de los Villas-Bôas siempre estuvo ligado al indigenismo oficial, sus proyectos más ambiciosos (como el Xingu) necesitaban del apoyo institucional, institucionalismo que recurría a ellos cuando necesitaban a *sertanistas* de prestigio para obras concretas. Por eso, los famosos hermanos tampoco pudieron escapar de los límites oficiales que estableció el SPI/Funai. Procedían de la misma generación que había

creído en la posibilidad de cambiar la situación desde dentro y cuya frustración les llevó poco a poco a desligarse del indigenismo activo. El caso de los Villas-Bôas no fue totalmente así, ellos se mantuvieron activos hasta que se jubilaron, su posición crítica con el indigenismo oficial nunca les llevó a romper su ligación con este. Todo esto a pesar de que durante los últimos años de su trabajo activo, a finales de la década de 1970, se opusieran abiertamente al trabajo de la Funai, o más bien, al de ciertos dirigentes. La crisis de la emancipación, como se ha visto en capítulos anteriores, llevó a los *sertanistas* a criticar fuertemente la postura del Ministro Rangel Reis y de los presidentes de la Funai que apoyaron o continuaron su proyecto. Y a pesar de esa oposición, la crítica de los Villas-Bôas siempre se centró en directivos y figuras externas al órgano indigenista, siempre evitando generalizar con aquella Funai (O GLOBO, 27 de mayo 1979) que les daba razón de ser.

Necesitados de la legitimidad que les daba la oficialidad, se vieron atrapados junto con aquella generación a la que le costaba salir de ciertos paradigmas encorsetados. Aunque esto no les impidió apoyar públicamente, y dejarse querer, a los movimientos sociales indígenas y pro-indio que fueron surgiendo a lo largo de la dictadura. Algo que se unía al hecho irrefutable de que el *sertanismo* como oficio perdía todo sentido fuera de ser un instrumento del sistema para normalizar las fronteras, algo que se irá viendo a lo largo de este epígrafe.

Como buenos *sertanistas*, los hermanos Villas-Bôas consiguieron que su planteamiento teórico se materializase en un proyecto real. Gracias a la fama obtenida a lo largo de la Expedición Roncador-Xingu y la década siguiente de trabajo, encontraron mucho apoyo entre los expertos de la época que les ayudaron a escribir y presentar, ante la presidencia de la república, un proyecto de creación de un parque indígena. Este esfuerzo tuvo como producto final la creación del *Parque Nacional Indígena do Xingu* (hoy en día simplemente *Parque Indígena do Xingu* o PIX) en 1961, bajo el fugaz mandato de Jânio Quadros (1917-1992), convirtiéndose rápidamente en un lugar que garantizó el espacio necesario para poder preservar y proteger a una cantidad significativa de grupos indígenas.

El PIX, como proyecto hecho por y para los Villas-Bôas, se caracterizó por ser muy íntimo y personal, algo que llevó a que los hermanos ligaran sus carreras a la existencia y destino del parque. Por supuesto, esto llevó a que tal lugar estuviera unido a

la buena estrella de los famosos hermanos, generando toda una suerte de especificidades en las relaciones de poder, personales e institucionales, en torno al PIX⁴⁴.

El éxito del parque, las buenas opiniones y los elogios a los hermanos Villas-Bôas empezaron a ocupar los medios con poca competencia por parte de otros elementos del indigenismo⁴⁵. Una sociedad necesitada de símbolos que uniesen su naturaleza esencialmente inmigrante con las raíces más profundas y antiguas del trópico, como eran los indígenas, encontró a su nuevo Rondon, héroe del humanismo civilizador, en los hermanos Villas-Bôas, y su gesta de amor, como lo fue en 1910 la creación del SPI por parte de Rondon, con el PIX. Comenzaba la epopeya de aquellos hermanos que por pura fuerza de voluntad crearon un espacio protegido para combatir el trágico destino del indio. Este era un lugar donde se defendía su supervivencia cultural gracias a un sistema de aculturación dirigida, algo que generaba la posibilidad de que los indígenas pudieran mantener su organización social, código cultural y universo telúrico. Como Rondon en su contexto de imperialidad generalizada a comienzos del siglo XX, considerado un moderno Prometeo que llevó el fuego (la civilización) a los indios en un ritual de “Acción de Gracias” invertido, los Villas-Bôas actuaron como su continuación en el mundo postcolonial. Estos, tras haber comprobado que la civilización tenía que ser administrada en dosis controladas (como dijo Noel Nutels), ofrecieron al indio la posibilidad de vivir ese proceso de una forma más humana, menos arcaica y más natural.

Lo cierto es que el PIX generó una nueva mitología en el pensamiento social brasileño, una que viene de largo, como rescatada de las ensoñaciones románticas e idealizadas de un viejo pasado decimonónico e incluso anterior (BASTOS, 1986). Todo ello adaptado al formato que satisfacía los gustos de los consumidores occidentales del siglo XX, quienes buscaban, necesitados, una alternativa idílica que sirviera de contrapeso a la realidad del mundo occidental⁴⁶.

⁴⁴ Como dice FREIRE (2005), hay mucho que investigar sobre las consecuencias de la institucionalización del PIX. Línea que podría contribuir a arrojar luz sobre un periodo nebuloso de la historia del indigenismo brasileño como es la década de 1960. También para ofrecer la versión indígena de la creación y existencia del parque, ya que según afirma este autor, no falta documentación donde los propios indígenas critican las iniciativas de los Villas-Bôas.

⁴⁵ Como fue el caso de Ayres Cunha, comentado en el primer capítulo como ejemplo de la (in)humanidad del indio, que, visto como un Caramuru del siglo XX, llevó a la primera plana su matrimonio con la indígena kalapalo Diacuí (DA MATTA, 1979).

⁴⁶ Cuyo futuro era imaginado en la época por toda una colección de propuestas distópicas que orbitaban entre Huxley (1932) y Orwell (1949).

Antonio Callado (1917-1997) fue un periodista y miembro de la *Academia Brasileira das Letras*, un amigo de los Villas-Bôas que solía visitar el PIX. Hacia el final de su vida, escribió un texto llamado *A Doce República do Tuatuari*⁴⁷ a partir de estas visitas que pretendía elogiar la obra de los hermanos *sertanistas*. Para él, la “amorosa” obra de los Villas-Bôas era el único trato “VIP” que los indios jamás recibieron, gracias a la condición “mágica” de aquellos paulistas que renegaron de la vida “civilizada” y consiguieron que un presidente que no había durado ni un año en el cargo hiciera realidad un proyecto de aquella envergadura.

En la ensoñación de Callado, el PIX se transformaba en la *Republica do Tuatuari* (el pequeño formador del Xinguen el que reside la base principal del parque), lugar en el cual los indígenas tenían el formato de indio, y su estilo de vida, imitado e idealizado: “Quando lá cheguei a primeira vez, cheguei de botas. Todos andavam de tênis ou sapato velho. Orlando andava quilômetros por dia, no mato, feito os índios: descalço!”.

En este lugar trabajado por la voluntad heroica de los Villas-Bôas, se generaba un espacio de características míticas donde el indio imaginado podía recrear y prosperar su faceta paradisíaca. Es más que evidente que el texto de Callado es una loa poetizada, y que los propios Villas-Bôas y muchos de los que vivieron de cerca el parque del Xingu eran conscientes de que aquello era un proyecto difícil atado a una realidad cruel. No en vano, el parque sufrió invasiones, recorte de tierras, construcción de carreteras, enfrentamiento entre tribus y aculturaciones agresivas. Pero al mismo tiempo, este texto nos muestra claramente el espacio que ocupó el propio parque en la mentalidad colectiva brasileña, que veía con buenos ojos una chispa de esperanza entre el caos y el desconcierto de un proyecto de desarrollo y modernidad que jamás terminaba de cuajar. En un Brasil cada día más desigual y segregado, el Xingu era un espacio de paz donde el paraíso terrenal “pre-cabralino” se recreaba en toda su plenitud. No en vano, su existencia y éxito se basaba en hacer perdurar esta imagen en la opinión pública y el poder.

Como señala Gruzinski (2004), al poder no le molesta el mestizaje, siempre que se adapte a los formatos y normas universales establecidas por la hegemonía. Ya que el mestizaje genera puntos de fuga por donde escapa la presión social. Esta misma sociedad puede sentarse a ver la obra de teatro simbólico, en el cual ven cumplidas las

⁴⁷ CALLADO, <http://www.estadao.com.br/ext/especial/villasboas/antca.htm>, accedido el 25 de julio 2015. También aparece el texto como uno de los prefacios de VILLAS-BÔAS, 2012, p. 13-14.

expectativas fruto de sus deseos más íntimos. Así se les hace más fácil aceptar la cruda realidad, esperanzados gracias a esas “realidades” utópicas alternativas. Por ello no resulta sorprendente que no se repitiera ninguna experiencia parecida en Brasil.

El propio Callado terminaba el texto con una anécdota graciosa muestra de la abundancia y felicidad que el indio vivía en el Parque, cuya existencia como cacique le valía la oportunidad de disfrutar de mujeres, descendencia y posición social. Esta forma de ver al indio próspero libre de la opresión sexual y social se distorsionaba con la imagen de que todos los indios eran caciques (disfrutaban de poder y prestigio) y todos los indios tenían muchas esposas (liberación sexual patriarcal). Esta forma de ver al indio realmente era un deseo del hombre occidental de realizarse cumpliendo los sueños occidentales y muy bien dibujados en la película “Casei-me com um Xavante” (Alfredo Palácios, 1957)⁴⁸.

Lá encontrei um índio velho, antigo ‘capitão’ ao tempo das minhas visitas. Era o chefe yawalapiti Canato, que conheci atlético e garboso, casado com duas irmãs Kamayurás. Ele me garantiu que estava me reconhecendo, lembrando de mim, ‘amigo de Orlando’. Acho que falei com ele um tanto comovido, tentando reatar os fios com o passado e lembrando a Canato que tinha feito até fotografias dele quando moço, com duas belas esposas. Canato me respondeu, tranqüilo e orgulhoso: ‘Agora tenho três’. (VILLAS-BÔAS, 2012, p. 14)

En este sentido es crucial analizar y exponer el artículo escrito por el antropólogo del *Museu Nacional* de Rio de Janeiro, Eduardo de Castro, en el nº 22 de Porantim (septiembre 1980) llamado *A identidade xinguana e o mito dos Villas-Bôas*. El análisis lúcido y esclarecedor de este pensador ayuda a sustentar las líneas generales que este trabajo propone. Para Castro, siempre ha habido un cierto pudor a la hora de analizar las orientaciones indigenistas originales aplicadas al PIX, en el sentido de que cuando se iniciaba una crítica al mismo, rápidamente era eclipsado por sus aspectos positivos, sobre todo en comparación a la desastrosa escena indígena en el resto del país. Algo que obviaba que la existencia singular misma del parque trabajaba como un engranaje fundamental en esa misma escena desastrosa. Dicho pudor se transformaba en pánico cuando la crítica de un antropólogo al parque era relacionada con su aspecto ideológico,

⁴⁸En ella un hombre blanco de nombre Euclides Boavida sobrevive a un desastre aéreo en el Alto Xingú, y acaba viviendo desmemoriado junto a los Xavantes, volviéndose uno de ellos. En la tribu, él es una caricatura de un cacique feliz con sus cinco mujeres, historia en la que se recrea la imagen exótica de liberación sexual, poder y prosperidad tropical primitiva que el Parque del Xingu representaba.

pues significaba criticar a los hermanos Villas-Bôas. Cuestión agravada por el hecho de que los *sertanistas* despreciaban abiertamente a los antropólogos:

[...] tal empresa era arriscada, quando não insensata; o lugar dos Villas-Bôas na mitologia brasileira é o lugar dos heróis, e pobre dos que criticam os heróis deste país, que deles tanto carece. (PORANTIM, n.º22, septiembre 1980)

Durante este proceso el propio parque del Xingu transformó sus indígenas en símbolos, transmutándolos de nuevo al imaginario como indios genéricos. Según Castro, todo estaba relacionado, el estilo indigenista de los hermanos Villas-Bôas encarnaba la misma lógica que el indio, haciéndolos símbolos nacionales complementares. Algo que terminaba por pasar factura a los propios indígenas, pues “[...] não se é símbolo impunemente”. Por aquel entonces, el director del parque, Olympio Serra, se vio expulsado de su cargo por desavenencias con el poder, el *casus belli* final fue su negación a que se rodara una telenovela en el PIX. Esta telenovela era el último capítulo, entonces, de una larga ceremonia inter-étnica donde los indígenas del Xingu (xinguanos) desempeñaban un rol esencial, ya que el propio parque era una dimensión simbólica en el escenario generado por el contacto entre los grupos indígenas que lo habitaban y la sociedad nacional. Era un “parque de símbolos” como espacio ritual e ideológico, aparte de un lugar real de confrontación entre otredades y tiempos históricos diferentes.

Desde el momento de su nacimiento, el PIX se proclamó como un espacio donde se salvaguardaba los modos de vida indígena de la depredación de los frentes de expansión. Por ello, era un lugar donde aún podía encontrarse al indio “puro”, no tocado por la mano destructora del capitalismo occidental. Esto se consiguió gracias a una campaña propagandística muy intensa desde el mismo momento del nacimiento del parque. Aún hoy, casi siempre que hay un reportaje, documental o imagen del indígena ideal brasileño, son del Xingu.

Por ello los indígenas del parque pasaron a ser y representar a todos los indígenas de Brasil. Esto otorgó un cierto privilegio a la región, a la que se acudía cuando se buscaba imaginar al indio. Ese indio “puro” era siempre el xinguno, y no el resto de pueblos indígenas que luchaban por su supervivencia. Todas las celebridades del mundo y los ricos de Brasil, las clases medias y los turistas internacionales visitaban el parque para ver aquellos “pueblos indígenas verdaderos”, o sea, aquellos que cumplían sus expectativas como otredad exótica.

Esto llevó a una situación tristemente curiosa, los indígenas del Xingu, terminaron por verse “dulcemente” obligados a representar esa visión de indio, creando puestas en escena específicas que, al mismo tiempo que generaban desajustes culturales a los indígenas, beneficiaban (por su aparente éxito) a la política indigenista. Visitar el Xingu era revivir una representación “altamente estilizada” de las relaciones inter-étnicas, en la que los indígenas aportaban autenticidad a la *brasilidade*. En este juego los Villas-Bôas también tenían un rol simbólico específico y necesario, eran ellos el ejemplo máximo de la influencia de ese contacto. La estética de esos paulistas medio indios que aborrecían la ciudad, con saudade eterna de la selva, naturalizados al medio y que andaban descalzos, era una aportación indispensable al cuadro general que representaba el PIX.

Los Villas-Bôas se transformaron, gracias a la potencia simbólica del parque, en paradigma de *sertanismo* heroico. Pues fue gracias a su carisma que se aseguró la preservación del Xingu frente a la voracidad capitalista y la connivencia del Estado. Como símbolo, son poderosos, pero estaban limitados a no poner jamás en duda las bases de la política indigenista oficial que les daba sentido:

[...] é um poder estritamente pessoal, que pode ser exercido desde que não pudesse organizar uma crítica prática e radical dos princípios mesmo de uma política indigenista que, em troca do descaso sistemático pela situação de espoliação da imensa maioria dos índios no Brasil, concedia o direito a existência precária de um parque de símbolos. (PORANTIM, n.º22, septiembre 1980)

Para Castro, se necesitaba valentía para evaluar los resultados ideológicos del parque como mecanismo legitimador de la política indigenista oficial. Pues a pesar de recibir críticas como experiencia utópica o romántica, la existencia del Xingu generaba una poderosa excepción que permitía pervivir, también poderosa, una regla general que contenía doble filo para los propios indígenas. Por un lado, para los xinguanos, el ser figurantes de un teatro o una vitrina que ser expuesta suponía una estrategia de supervivencia que habían sabido explotar con sabiduría y cierta ironía: “[...] para aqueles que olhavam a vitrine, era um cenário que dava uma boa idéia da riqueza e beleza de um Brasil indígena destruído pela cupidez e estupidez incuráveis da civilização ocidental”. Por otro, ser metáforas de sí mismos producía una cierta alienación identitaria que el Estado supo usar para enmascarar y desviar la atención de los otros escenarios indígenas, todos, en general, desastrosos.

Esta alienación se producía en la medida que la relación de estos indígenas con su propia identidad y existencia era regulada por la misión civilizadora como metáfora de

un indio puro en aquel museo natural que representaba un Brasil precolonial. Algo que les impedía en la práctica percibir y asumir el destino común que compartían, en el fondo, con el resto de indígenas de la nación. El impedimento principal radicaba en el hecho de que eran los únicos indígenas de Brasil que mantenían una relación “exitosa” con la sociedad blanca, como fuerza de trabajo simbólico que reforzaba el aparato ideológico del Estado. En lo que Castro llama “dialéctica algo diabólica”, el antropólogo recalca la expropiación y explotación de la identidad indígena en el Xingu para encorsetarla en estrechos márgenes alegóricos, o sea, simplificarla para ser consumida como bien simbólico, en lo que pretendía ser la generalidad indígena brasileña al contraponerse a ella, como la ficticia inocencia original perdida por el resto de indígenas del país.

Ao se tornarem ‘típicos’, passavam a figuras de retórica dentro de um discurso violentamente etnocêntrico que roubava a palavra aos índios: aos xinguanos, e aos demais, estes sim típicos, com seus trastes e seus trapos. [...] Mas é preciso ver que a ‘autenticidade’ xingwana, na medida em que era uma construção ideológica dentro de um discurso de dominação, terminava e terminou sendo algo paradoxal que se negava a si mesma. Não me refiro aí –note-se bem– à relação interna, e inapreensível por nós, de cada indivíduo xingwano com sua cultura, mas a ficção político ideológica que canibalizou, incorporou esta autenticidade a um contexto essencialmente inautêntico. (Ibidem)

Esta recreación idílica de un paraíso terrenal habitado por indígenas pero gestionado y controlado por blancos civilizados daba un orden y concierto a la realidad de la frontera y, sobre todo, un significado dentro del paradigma occidental. Algo que terminó también por afectar a los hermanos Villas-Bôas.

Con el creciente interés mediático que despertó el proceso de creación del parque, la propia vida de los *sertanistas* pasó a ser una vida espectáculo, con la atención continua de los medios entorno a ellos, sus labores y sus proyectos. Rocha Freire (2005) señala que aunque ya se hicieron reportajes importantes sobre ellos por la creación del PQXIN en los 1960, como *A boa alma dos Villas-Bôas* en la revista “Realidade” en mayo de 1967, su consolidación en el estrellato indigenista fue a partir de la década de 1970. En esta época protagonizaron la atracción de los Kreen-Akarore, que, seguidos por periodistas y reporteros, convirtieron el proceso en toda una puesta en escena para que fuese consumida por un Brasil (con cada vez más periódicos, revistas, televisión y cine) deseoso de absorber hasta la última gota de épica humanista que les evadiera de la realidad autoritaria. La estela de los Villas-Bôas se puede seguir a través de cientos de publicaciones, y sus sugerentes títulos, que intentaban zambullirse en la personalidad y

la vida fascinante de los hermanos indigenistas: *Os irmãos da selva* (VEJA, 8 de noviembre 1972), *No adeus dos Villas Bôas a orfandade de uma cultura* (JORNAL DO BRASIL, 8 de enero 1975), *Memorias dos irmãos Villas Bôas* (VISÃO, 10 de febrero 1975), *Cláudio Villas Bôas, um sertanista longe do sertão* (O GLOBO, 16 de marzo 1976), *O velho cacique branco* (FOLHA DE SÃO PAULO, 23 de abril 1978), *Villas Bôas: intregar é destruir o índio* (O ESTADO DE SÃO PAULO, 4 de febrero 1979), *Visões de uma sertanista* (ISTO É, 21 de noviembre 1979). O novelas, relatos y biografías, como la exitosa “Arraia do Fogo” de Vasconcelos (1955).

Como paulistas que eran, los hermanos Villas-Bôas se transmutaron en unos *bandeirantes* afables (epíteto continuamente repetido en todos los medios) que, a fuerza de ingresar en la selva e intentar comprender con amor y no con desprecio, se vieron despojados del lastre negativo de la Modernidad que hastiaba al imaginario social. Gracias a ello se constituyeron en el brasileiro que pudo ser y nunca fue. Los Villas-Bôas eran una ucronía de un Brasil utópico, el mismo que había sido imaginado desde Américo Vespuccio hasta Rousseau⁴⁹, y que se materializaba en el parque del Xingu.

En este contexto, no es de extrañar que los medios de comunicación estuvieran deseosos de encontrar y dar espacio a la figura del *sertanista* lejos de su condición de blanco y cada vez más cercano al indio que, a fuerza de luchar por él, se había “indianizado”. El héroe civilizador se había impregnado de otredad, condenándolo a volver para no perderse en la inmensidad de esa alteridad reactiva. Era un relato plagado de reminiscencias de naufragos europeos y brasileños que prosperaron bajo el misterioso manto de la otredad, generando un Caramuru que, acogido por el indio, servía para su cordial civilización.

Pues no se puede olvidar que ni los Villas-Bôas ni el Xingu escaparon jamás de los límites del indigenismo institucional y del imaginario occidental, ya que servían como excepción que reforzaba la norma y como una poderosa herramienta simbólica que ayudaba a su mejor aplicación. Ya que, como se comentó con anterioridad, la acción de los *sertanistas* en general terminaba por beneficiar la ocupación de las tierras indígenas por la población blanca. De esta lógica de dependencia al sistema no consiguió escapar ningún actor, ni siquiera los “poderosos” hermanos Villas-Bôas y su

⁴⁹ Y que había sido sepultado por el positivismo de Rondon. O sea, Rondon no defendía la vida bucólica indígena, sino una dulce transición de esta hacia la vida elevada de la civilización. Así, desde el romanticismo decimonónico hasta la creación del PIX, hubo un lapsus positivista que decayó con el desengaño generalizado del mundo postcolonial, y que tuvo su renacer con los indios del Xingu.

concepción conservacionista de los pueblos indígenas. Esto se debía a que el *sertanismo* perdía su sentido pleno cuando no trabajaba arropado por la infraestructura del sistema, como brazo del poder en el *sertão*. Ninguno de ellos consiguió jamás trabajar y ejercer su función de forma independiente.

Como concierne en este epígrafe, los hermanos Villas-Bôas, a pesar de toda la construcción teórica y práctica que habían desarrollado en el Xingu, siguieron trabajando para la Funai hasta que se jubilaron. Y por ello, siguieron haciendo el trabajo de contacto y pacificación que buscaba vaciar las tierras de indios para su posterior explotación. Un buen ejemplo es el caso de los Panará, que, en el contexto de la construcción de la BR-163, sus tierras fueron invadidas, algo que generó el retraso de las obras y una mala imagen ante la opinión pública. Para los indígenas el resultado fue catastrófico, algo que constató un entristecido Orlando Villas-Bôas, llevándole a decidir que había que trasladar a los supervivientes al santuario del Xingu. Decisión que cerró con las siguientes palabras: “Isso é um troço terrível. Foi isso que me deixou de tal arte que chegamos lá e arrancamos todos os índios possíveis de lá e levamos para o Xingu” (RAMOS, 1998).

Los famosos *sertanistas* “arreglaron” el problema llevándose al indígena fuera y dejando la tierra para los depredadores de la misma. Esta lógica se justificaba como la única para salvar a los supervivientes tras comprobar que no había tierras disponibles para ellos en lo que había sido su hogar ancestral. A esto hay que añadirle que los indígenas Panará nunca fueron consultados sobre estas decisiones, incluso, años después, los propios indígenas por iniciativa propia volvieron en autobús a casa, solo para comprobar que no quedaba ni un pedazo de tierra “libre” y sin explotar.

Esta actitud de un autoritarismo velado de los Villas-Bôas demuestra con claridad cómo las mecánicas de la imposición y el paternalismo agresivo aún pervivían en aquellas personas que eran vistas, y se concebían a sí mismas, como grandes humanistas y protectores de los indígenas. Y todo ello a pesar de actuar en contra de la voluntad de los indígenas, a pesar de usar el capital cultural que disfrutaban en ambos mundos para crear o desbaratar a voluntad, y a pesar de que, en el fondo, sus acciones siempre estuvieran direccionadas para favorecer el triunfo de la hegemonía.

Como señala la antropóloga Alcida Rita Ramos (1998), la conquista del territorio era un asunto del Estado, y dicha conquista pasaba siempre por una explicación humanista que se ofrecía altruista, y que en Brasil tuvo su nacimiento indigenista con

Rondon. La antropóloga acusa, en este ejemplo, el poder de la subjetividad de las figuras públicas que, usando la autoridad que su capital cultural como personas públicas les confería, actuaban como demiurgos, haciendo y deshaciendo “a placer”, sobre la vida de los indígenas.

Trata-se de como o peso de certas personalidades do indigenismo brasileiro, pela força do carisma de suas pessoas públicas, deixa-os à vontade para conceber ações de circunstância, muitas vezes motivadas por reações emocionais, e depois transformar essas ações e reações em práxis oficial. Lembremo-nos, por exemplo, que, em 1975, aos argumentos emotivos de Orlando Villas-Bôas, o presidente da Funai prontamente respondeu: ‘Orlando, transfere!’. Trata-se, enfim, da desrazão da prática alimentando e forjando a razão da política o que foi taxativamente desmentido pela iniciativa dos índios de voltar ao Irii. (apud. RAMOS, 1998, p. 4)

El halo de santidad humanista recreaba la imagen del blanco que, despojado de las violencias del nosotros, volvía del “otro lado” con esa sabiduría salvaje perdida, exótica y atractiva. Era la retórica del héroe que vuelve a casa tras la aventura y tiene que adaptarse a la vida fuera de la misma, un Ulises atrapado en su propia épica. Era la “*saudade gostosa*” de saberse realizado y haber cumplido con su destino, es el fatalismo del ocaso vital que se afrontaba con la reticencia del que se sabe reconocido.

El mito de los Villas-Bôas tiene mucho del mito clásico de la conformación de los héroes. Estos, como los famosos *sertanistas*, ven sus relatos multiplicados y expandidos hasta trascender los límites de su propia figura, proyectándose en una dimensión universal. Al igual que el héroe clásico, su paso por el inframundo les ayuda a adquirir un marcado carácter simbólico.

En el caso de los Vilas Boas, el inframundo se ve sustituido por la frontera entre los territorios normalizados por el nosotros y el *sertão*/frontera, el lugar donde habita lo bárbaro y lo salvaje, que sería el Más Allá o Inframundo contrapuesto al mundo de los vivos, en este caso la civilización. Y como los héroes que tras su apoteosis se convertían en mediadores entre dioses y humanos, los *sertanistas* pasaron a ser mediadores entre otredades, con habilidades y conocimientos solo otorgados por esa experiencia. Por supuesto, era algo común a todos los indigenistas, pero con los Vilas Boas, cuya apoteosis fue el Parque del Xingu, alcanzó su clímax absoluto (BAUZÁ, 1998)⁵⁰.

⁵⁰ El héroe clásico es contrapuesto por Bauza con la figura del héroe moderno, generalmente un deportista o un cantante, que da sentido a la masificación existencial y fragmentación social que experimenta el hombre moderno.

Un buen ejemplo de este proceso se puede ver en el artículo de la revista *Veja* (27 de noviembre 1974) llamado *De volta à cidade*. En esta entrevista, se muestra a un Claudio Villas-Bôas cansado pero satisfecho, rebosante de indianidad y sabiduría, donde el *sertanista*, de vuelta a la ciudad (su ciudad, São Paulo), se siente perdido lejos de la selva que, a fuerza de caminar, se ha convertido en su nuevo hogar. La perspectiva de jubilarse en ese mismo año ya le ocasionaba pesar, al enfrentarse a la vuelta al mundo “real”.

Veja –Ainda assim, não será difícil o retorno à cidade?

Cláudio –É um problema, mas tenho de tentar uma readaptação à vida na cidade. Gosto mais das selvas, da solidão. Não tenho qualquer capacidade de relacionamento social ou ligações assim. Sou um homem isolado. Mas, de qualquer forma, tenho de procurar um meio de continuar vivendo, um pouco lá e um pouco aqui.

Por supuesto, como todo buen relato épico con un sentido teleológico, el héroe comienza sus andanzas, su periplo, desde premisas equivocadas. Esto le lleva a verse sometido a la experiencia de un viaje iniciático destinado a cambiarlo para siempre. En el caso de los hermanos Villas-Bôas, el relato de querer emular a los *bandeirantes* paulistas fue determinante para el comienzo de su carrera como *sertanistas*:

[...] Como tínhamos adquirido, através de meu pai, uma ligação por fazenda e gostássemos de ler sobre os bandeirantes paulistas [...] resolvemos então entrar pelo mato, para desbravar terras desconhecidas.

Tras el viaje iniciático, la Expedición Roncador-Xingu, fueron invirtiendo sus fuerzas y vitalidad en aquella lucha terrible e infinita que no ofrecía reposo. Llevándoles a convertirse en figuras legendarias que disfrutaban de su propio relato. Visible en las palabras de Orlando en una entrevista al O Estado de São Paulo (29 de abril 1973). En ella enumeraba uno por uno todos estos elementos de desapego de la realidad occidental, de lejanía con lo que una vez fue suyo y que ya no lo es, formando parte espesa de la niebla mística que separaba las otredades entre sí. El relato que lo enmarca en el propio artículo lo quiere construir como el personaje casi mítico que Orlando, por aquel entonces, ya era: “Sobre a rede, que balança pacientemente, o *sertanista*, cabelos ralos e grisalhos e o cigarro sempre às mãos, como se fora um acessório permanente do corpo encurvado, observa que não percebeu na cidade, nenhuma relação em nível humano entre as pessoas”. Ahí comienza a hablar sobre esta situación el propio Orlando, que, dando voz a su experiencia mística, deja entrever en los silencios la figura siempre presente del indio como oposición ontológica al hombre blanco occidental:

Não quero ser impiedoso para com São Paulo, mas o que senti foi tão somente uma euforia incompreensível, Onde o homem se envolve cada vez mais alienado. A cidade desumaniza-se, virtualmente, tornando o relacionamento entre as pessoas cada vez mais difícil. Cada vez mais distante. Tenho pressa em voltar ao Xingu, uma pressa agônica, existencial. Lá, creio que poderei entendê-los melhor. Em síntese: não estando no processo de afogamento compreenderei melhor o que se está afogando. (Ibidem)

Lo que sentía Orlando era, tal vez, su cercanía a la otredad, que le había permitido formar parte de la imagen del espejo invertido y desde allí poder observar la civilización a la que pertenecía o alguna vez perteneció. Seguramente, esto sea aventurar demasiado, pero lo que sí es evidente es que, en el sentirse parte del otro, los hermanos Villas-Bôas empezaron otra vez a diseñar a ese indio contrapuesto a los males de la civilización a la que le ayudaban a integrarse.

Esta es una cuestión que no se debe olvidar, sobre todo al leer el discurso dado por motivo del proyecto Programa Memorial Rondon que la ONG Fundação das Florestas do Brasil (FFB) llevaba a cabo y que había nombrado a los hermanos Villas-Bôas miembros honoríficos. En él, ambos defendieron la obra humanista y los principios civilizadores *rondonianos*:

[...] memorizar e difundir a grande tradição brasileira de penetração pacífica e racional na selva, iniciada há mais de cem anos no desbravamento do Brasil Central e da Amazônia. O precursor foi Couto de Magalhães, militar e lingüista, na segunda metade do século 19, e o consolidador foi Rondon a partir de 1890 em Mato Grosso. As duas gerações seguintes criaram o Parque do Xingu e a cidade-laboratório de Humboldt. A nova geração, representada pela Fundação das Florestas do Brasil e também ativa na Fundação Nacional do Índio, deve prosseguir na luta contra o tratamento colonialista dado às florestas e aos índios em nosso país. (Jornal do Brasil 07 de abril 1989 apud. FREIRE, 2005, p. 278)

En esta retórica, diseñaron una tradición indigenista de paz a la que se sentían no solo ligados, sino continuadores. En ella establecieron una línea clara entre Couto de Magalhães, Rondon y ellos mismos, y lo proyectaron al futuro a través de su legado, en un mismo proyecto civilizador que englobaba a la propia Funai. Este testimonio resulta clave para entender el entramado y complejo pensamiento indigenista que, yuxtaponiendo realidades e imaginarios, era capaz de crear una narrativa que, a pesar de su naturaleza contradictoria y confusa a causa de sus desdoblamientos éticos y morales, parecía clara, lineal y, sobre todo, llena de esperanza.

En ella llamaban la atención sobre la gran expansión que Brasil estaba teniendo hacia sus fronteras interiores, cómo se iban encontrando las dos realidades imaginadas

por los propios Villas-Bôas como opuestas: la indígena “estável, ajustada ao meio, equilibrada, apoiada em padrões culturais bem definidos”, y la brasileña “adventícia, desordenada, que chega para transformar florestas em pastagens, e cujos membros não mantêm entre si nenhum vínculo, exceto o mesmo e constante propósito de obter lucro”. Y a pesar de eso, ellos seguían participando de la actividad que atraía al indio al seno de la civilización, despreciando su realidad y sus instituciones al mismo tiempo que apoyaba su ideología y esas mismas instituciones. Pues para ellos, la esperanza residía en que el indio solo podría sobrevivir gracias a la existencia de un órgano indigenista fuerte y una sociedad brasileña interesada en la causa indígena.

Tal interesse, e isto nos parece de extraordinária importância, não vem ocorrendo de uma simples atração pelo ‘primitivo’, pelo exótico, ou o selvagem ‘russoniano’, mas, em verdade, de uma preocupação dirigida para essas pequenas ‘etnias’ ameaçadas em seus direitos fundamentais, que, dia a dia, se desumaniza e que, ao mesmo tempo, se inquieta ante a possibilidade de perder suas raízes e sua própria identidade. (Ibidem)

Contradicción que se prolongaba cuando en este discurso obviaron el importante rol del movimiento indígena que por aquel entonces (1989) ya estaba más que asentado. Algo extraño, pues quince años antes concluían que el único camino para la supervivencia del indio era su organización. Esto puede ser una simple casualidad sacada de contexto, pero no deja de llamar la atención la separación de un discurso que indudablemente estaba cargado de las contradicciones (las viejas y las nuevas) del propio indigenismo:

[...] Em parte, o futuro do índio está em suas próprias mãos. Se ele se entregar à civilização, por exemplo, fatalmente estará condenado ao desaparecimento. Mas, se ele se firmar dentro de seus valores, de seus padrões culturais, afirmando o direito que tem como povo –viver, ser respeitado, participar da civilização–, aí então estará assegurada a sua sobrevivência. Neste momento de confusão no mundo, com toda essa luta ideológica entre os povos, eles terão o direito de se firmarem, de fazer valer aquilo que eles são para salvar o que ainda resta do que foram no passado. Portanto, depende muito deles a sua preservação como povo, como cultura. E, da nossa parte, reconhecer esse direito que eles reclamam, de continuar sendo índios e possuir suas terras, direitos aliás reconhecidos pela nossa Constituição.

Veja –A união, nesse caso, seria para eles um fator básico de sobrevivência?

Claudio –Exatamente. Até há pouco tempo, quando os índios estavam em choque entre si, cada tribo tinha o seu mundo à parte das outras. Mas hoje, como eles são muito poucos e divididos, o importante é que se unam, pois só assim representarão uma força maior perante esse avanço, esse progresso tecnológico que é uma coisa terrível, capaz de

esmagar não só os índios como também algumas classes da nossa própria sociedade. (VEJA, 27 de Nov. 1974)

Este complejo aparato discursivo de los hermanos Villas-Bôas sirvió para hacer renacer a un indio idílico sepultado por el positivismo de Rondon, que lo concebía como humano atrasado que merecía disfrutar de la civilización. En una posición vacilante sobre un indio que merecía disfrutar de la civilización pero que la sufría por ser “ingênuo e puro”, en un indio que tenía que ser resguardado aunque fuera contra su voluntad, en un indio que no podía ser visto como mero paisaje (cuando era imaginado como obstáculo al desarrollo) pero del cual no podía separar sus significados (cuando era imaginado como guardián de las florestas y los ríos) (ESTADO DE SÃO PAULO, 29 de abril 1973 y O GLOBO, 27 de mayo 1979).

Los Villas-Bôas muestran mejor que ningún otro de los estudiados en este trabajo la difícil y tumultuosa relación con la otredad, y cómo una misma persona, siendo mensajero y mediador entre las partes, terminaba desdoblándose en posiciones contrapuestas pero perfectamente acoplables, en una parodia macabra del destino del mismo indio polisémico que intentaban comprender y salvar.

Esa naturaleza se muestra en toda su potencialidad cuando en 1989, en el discurso que analizamos antes, defendía la labor de las instituciones y loaba al *sertanismo* histórico, y durante los años siguientes defendieron que el indígena no debía ser “emancipado nem adquirir a nossa cultura civilizada” y que alfabetizar indígenas era “um absurdo” ya que no existía espacio para el indio en Brasil (ejemplos de una entrevista a Claudio Villas-Bôas en el Diário do Pará, 22 de agosto 1993, apud. FREIRE, 2005, p. 280). Algo que habían subrayado un año antes cuando en una entrevista de televisión (TV Cultura, 1992, ibidem) reconocían conocer la existencia de una etnia no contactada de la que no querían dar pistas para que la sociedad brasileña no los destruyese:

Existe um índio chamado Agavotokueng, no Xingu, que só eu e meu irmão sabemos o ponto onde eles estão. E nunca contamos a ninguém. Então, porque é que chama de Agavotokueng? São homens alegres, quando eles são vistos por outros índios eles estão sempre rindo. Estão sempre rindo, satisfeitos. Então, atrair um homem desses pra quê? (Ibidem)

En ellos se sintetiza, en un hibridismo a veces estrambótico, que la polisemia del indio imaginado también inundaba en aquel discurso que se pretendía contra-

hegemónico y que continuaba la línea del indio “bueno” histórico. La Funai como impedimento y a la vez como herramienta; la rigidez del PIX donde instruyó a los indígenas sobre la maldad del civilizado y prohibir todo contacto; el Xingu como museo, reserva y a la vez retribución histórica; el indígena como reminisciente de una humanidad perdida interesada en filosofar sobre el universo; el indígena como ser de comunidad que sin ella ni su tierra no puede vivir; el indígena como ser tremendamente individualista que no posee ningún tipo de apego a nada, etc. (JORNAL DA TARDE, 15 marzo 1997). Todas estas cuestiones confluyen en el pensamiento de los Villas-Bôas, transmitiéndose a una sociedad permeable, necesitada de héroes, relatos épicos y ucronías utópicas.

4.3.2 *O índio como mais uma parcela do contingente proletário brasileiro*⁵¹: El pragmatismo de Francisco/Apoena Meirelles

Durante los años de apogeo y consolidación de la leyenda de los hermanos Villas-Bôas existió una línea alternativa de *sertanismo* que le enfrentaba, le criticaba y le competía. Esta otra práctica sobre el terreno de convivencia con lo indio, su pacificación e integración fue protagonizada por Francisco Meirelles, o Chico, como acostumbraban llamarle⁵². Chico Meirelles, como contraposición y contestación a la práctica conservacionista de los Villas-Bôas, sufrió una profunda animadversión por la cúpula dirigente del SPI durante los años en que los famosos hermanos fueron más populares (especialmente durante la presidencia de Gama Malcher) y una relación de desencuentro con buena parte de antropólogos, expertos e indigenistas, en general, también cercanos a la postura de los famosos hermanos.

Su figura fue rescatada durante sus últimos años de vida, y su visión particular del indigenismo, continuada y ampliada por su hijo Apoena, quien terminó, a su vez, siendo un influyente indigenista y *sertanista*. Tal rescate seguramente tenga sentido no solo por la figura de su hijo, sino también por el apoyo del *establishment* militar. Ya que Meirelles defendía la integración y aculturación acelerada, y a veces agresiva, del indio.

⁵¹ Palabras de Francisco Meirelles en el Jornal da Tarde el 27 de junio, 1973 (apud. FREIRE, 2008, p. 106).

⁵² La base fundamental de este epígrafe está sustentado en el trabajo previo de Carlos Augusto Rocha Freire (2005), que realizó, para su tesis doctoral, un amplio trabajo sobre la vida de Francisco Meirelles. Este se basa en un profundo estudio archivístico, pero principalmente, en dos valiosísimas y titánicas (ambas de cuatro horas de duración) entrevistas con su hijo, Apoena Meirelles. La parte de su tesis dedicada a Meirelles fue sintetizada años más tarde en el artículo *Vida de Sertanista: a trajetória de Francisco Meirelles*, publicado en 2014.

Esto se justificaba con el objetivo de prepararlo lo más rápidamente posible a un contacto inevitable y que, por desgracia, solía exigir sacrificios en sangre.

Procedente de una familia metida en política en su Estado natal, Pernambuco, él y casi todos sus hermanos desarrollaron una fuerte sensibilidad social hacia la realidad nordestina de su época. Por esto, compartieron en general un pensamiento de corte marxista que les llevó a militar en partidos y movimientos sociales y políticos, y a sufrir represiones y persecución. No es de extrañar que el propio Francisco Meirelles entrase en el indigenismo escapando de la persecución política por su activismo comunista (recurso que usó posteriormente para acoger a compañeros políticos también perseguidos). La mentalidad comunista y su afinidad con la propuesta positivista que, según su pensamiento, auguraba un futuro lógico de triunfo socialista, le llevó a observar la causa indígena como una muestra más del terror del sistema capitalista.

Meirelles entró en el cuerpo de *sertanistas* del SPI con la épica atracción de los Pakaá-ovos al comienzo de la década de 1940 (BOLETIM INFORMATIVO FUNAI, 1973, p.8-9), algo que continuó con la construcción de la *Estrada de Ferro Madeira-Mamoré* usando las técnicas y principios del órgano indigenista para proteger tanto a indígenas como a personal de construcción (FREIRE, 2005, p. 56).

Quedó fuertemente marcado por la experiencia de la *Grande Marcha para o Oeste*, al participar activamente del contacto y pacificación de los Xavantes de la Sierra de Roncador. Tanto que en un informe de la época (1949) se prometió a sí mismo que conquistaría “inteiramente para a nossa civilização aos índios Xavantes”. Ya que las tierras prometidas tras las montañas, que protegían como una muralla a este pueblo indígena, auguraban una inmensa extensión de tierras fértiles al empobrecido campesinado brasileño.

Para ello intentaría, imitando a las reservas estadounidenses (a imagen en concreto de la reserva Sioux), crear un espacio indígena donde los Xavante pudieran encontrar “seu lugar na comunidade brasileira” (FREIRE, 2005, p. 60). A pesar de perder la competición por la creación de la reserva con los hermanos Villas-Bôas, que, con el inestimable apoyo de Darcy Ribeiro y Rondon, fueron quienes dieron forma material a su propio proyecto con el PIX, la prensa dibujó un Meirelles épico, una figura legendaria, un moderno *bandeirante* que conquistaba los *sertões* con audacia, con la fuerza de la razón y el amor humanista propio de la civilización. No por ello era considerado uno de los más prestigiosos funcionarios del SPI durante la década de

1950⁵³ a pesar de tener en contra a la cúpula del órgano con José María Gama Malcher a la cabeza.

En una de las entrevistas que dio Apoena Meirelles a Rocha Freire (2008, p. 89), el *sertanista* trazó una línea dentro del SPI hasta el momento de su desaparición, en el que se representaban dos alas diferenciadas y enfrentadas en el seno del indigenismo y que perduraron hasta finales de la década de 1970. Una protagonizada por Gama Malcher, los Villas-Bôas y Noel Nutels (a pesar de que este último tenía buenas relaciones con Meirelles) y otra, por el propio Chico Meirelles.

La división fue pesada y muchas veces hostil. Desde la época de la dirección de Gama Macher (1951-1955) se trabajó mucho a favor de los Villas-Bôas, cuyas propuestas acompañaban y daban una posible solución a las situaciones observadas por antropólogos e indigenistas. Como se ha comentado, a Malcher nunca le gustó Meirelles, algo recíproco, ya que el propio *sertanista* acusaba al ex director del SPI de perseguir simpatizantes de izquierdas en el indigenismo. Dicho desencuentro es visible en unas declaraciones del propio Malcher (Tribuna da Imprensa, 28 de dic.1961, apud. FREIRE, 2008) en las que critica duramente el ala indigenista liderado por Francisco Meirelles, que disfrutaba de mucha menos popularidad:

[...] que utiliza todos os recursos e meios lícitos ou não para se locupletarem com verbas e campanhas de pacificação'. De uma feita, 'para pacificar meia-dúzia de Kaiapó', o Sr. Meirelles fez despesas superiores a cinco milhões de cruzeiros, dos quais, um milhão o SPI.

Algo que extendía a sus protegidos:

O Sr. Fernando Cruz protegido e discípulo do Sr. Meirelles, vendeu gado da Inspetoria do Pará por mais de um milhão de cruzeiros e nunca prestou contas, respondendo, por isso, a um inquérito que em nada resultou.

En estas declaraciones, le acusaba de malversación, de inventar ataques indígenas o de tribus antropófagas, pacificar pueblos inexistentes o favorecer *seringalistas* y *garimpeiros* en la expulsión de indígenas de tierras explotables a cambio de beneficios. Por otro lado, alaba sin reparos el indigenismo liderado por los Villas-Bôas, que luchaba por la “real” asistencia y amparo de los indígenas:

⁵³ Por ello se contactó posteriormente con Meirelles, sabiendo de su rivalidad y oposición con la propuesta conservacionista de los Villas-Bôas, para acatar los trabajos de atracción y pacificación en el área de influencia de la construcción de la *Rodovia Belém-Brasília* en la década de 1960 (FREIRE, 2005, p. 37).

São considerados sertanistas autênticos e contra eles tudo tem sido feito para que jamais alcancem a direção do SPI. Sabem de todas as irregularidades e seus autores, e, se tal ocorresse, com elas acabariam. São partidários da criação de mais reservas para os índios e da adoção de um plano de assistência que de fato eleve o nível de vida das tribos, arrastando-os, assim, para a civilização. São contra o processo até aqui usado porque só dá ao índio doenças, que os brancos lhes levam exploração e vícios. (Ibidem)

Esta competición llevó a una situación de debilidad a Francisco Meirelles al tener enfrentados a sí a los más influyentes indigenistas de la época. La larga sombra de Gama Malcher duró hasta 1968, cuando presentó 19 denuncias durante las investigaciones de Figueiredo, que llevó a Meirelles a acusarlo de calumniador que “nunca fez nada de útil ao índio” (Ibidem), demostrando el nivel de competitividad dentro del indigenismo. Gracias a la cantidad de capital cultural que había acumulado años antes, era común sus referencias en revistas, libros y películas, consiguió salir airoso de un lance al que se presentó como “um simples e zeloso empregado”, cuyos años en la selva “não significaram senão o cumprimento normal das suas obrigações funcionais” (FREIRE, 2005, p. 43); haciendo aparecer a sus rivales indigenistas como burócratas ansiosos de poder.

Tras la creación de la Funai, el nuevo indigenismo militar vio en la metodología y propuesta *sertanista* de Meirelles una oportunidad para rescatar una figura que, aunque caída en desgracia, seguía disfrutando del prestigio que los indigenistas acumulaban. Así, Francisco Meirelles siguió participando activamente en la Funai en muchos proyectos y pacificaciones hasta su muerte, anciano, en 1973.

Meirelles ya era un hombre del *sertão* cuando la camada de *sertanistas* y antropólogos analizados en este capítulo apenas habían comenzado su labor indigenista. Esto hizo que elaborase una fuerte personalidad, en base al orgullo y seguridad sobre sus objetivos, metodología y principios. El ego fuertemente desarrollado de Meirelles le llevó a mantenerse firme en cuanto a sus convicciones el resto de su vida, a pesar de las duras críticas que muchas veces recibió: “Já perdi a conta, mas nem no tempo do marechal Cândido Rondon alguém fez mais contatos de pacificação com índios do que eu”. Relataba en una entrevista a la revista *Veja* (23 de mayo 1973) y otros medios como *O Estado de São Paulo* (26 de junio 1973) en la última página de su vida.

En estas entrevistas Meirelles asentaba su idea sobre el indio, cuál era su destino y el mejor camino para desarrollarlo⁵⁴. En ellas respondía con soltura y sin tapujos qué pensaba sobre el indio y la cuestión indígena, fuertemente marcado por el positivismo más tradicional del indigenismo y su profunda alma marxista. No en vano, muchos de sus contemporáneos lo retrataban como un hombre profundamente socialista que unía el destino del indio al del campesinado pobre y marginal de Brasil. Por ello, defendía que su sino era entrar como factor étnico en la formación de la raza brasileña, como los africanos, ya que no poseía posibilidades de sobrevivir como pueblo diferenciado. A raíz de la cruel realidad que él mismo había presenciado continuamente, le parecía evidente que el indígena estaba destinado a desaparecer en el seno de la *brasilidade* como uno más de sus elementos formadores.

Teniendo esto como horizonte, que Meirelles veía como devenir lógico dentro de la trayectoria dramática de la historia, el *sertanista* creía que la diferencia que ofrecía su oficio era el marcar los ritmos del “cómo” se aplicaba este destino. La integración debía ser por “miscigenação racial” y no por exterminio, recordando al *cunhadismo* tupí, que muchos autores señalan como el comienzo de la civilización brasileña en el siglo XVI, la matriz indígena debía acoger y dar espacio biológico a las nuevas generaciones de (neo)brasileños que heredarían la tierra tropical:

Há pouco tempo os cintas-largasilhn queriam que nossos funcionários da turma de atração –nessas turmas não há mulheres– se cassassem com índias daquela tribo. E eu expus meu pensamento: acho que aquele que quiser casar pode e deve casar com índia. Devemos punir quem quiser fazer safadezas, sem assumir responsabilidades. O pai índio oferece a filha a você, se não quiser casar diga que tem outro compromisso e caia fora. Mas, querendo, deve casar. (VEJA, 23 de mayo 1973).

Al ser preguntado por los objetivos específicos de su labor, Meirelles reconocía que él intentaba ser lo más realista y práctico posible, sin ser cruel. En un país en expansión como era Brasil, era imposible detener proyectos por el bien de “nuestro desarrollo” como los frentes pioneros o la construcción de las carreteras. Frente a eso, lo único que cabía hacer era intentar encontrar la mejor forma de promover la confraternización de indios y civilizados. Para Meirelles, el problema no era la carretera

⁵⁴ No sin antes resignarse a la vejez y tener que cambiar su metodología de trabajo: “Há poucos dias Meirelles chegou a Brasília vindo de Belém, com ordem médica proibindo-o de acompanhar expedições ou continuar a vida difícil na mata. ‘Vou ter de me resignar a trabalhar pelo índio de longe e esperar a minha hora –dizia, conformado– quando ela chegar, quero ser enterrado na mata, longe da cidade grande’” (O ESTADO DE SÃO PAULO, 26 de junio 1973).

en sí misma, sino todo lo que la sociedad arrastra detrás, o sea, la civilización deformada, como él le llamaba, llena de vicios y errores. Solía reconocer que, íntimamente, le gustaría poder mantener a los indígenas en sus aldeas y que fueran los civilizados quienes fueran allá y aprendiesen cómo viven aquellos en armonía, entre ellos y con la naturaleza, no al contrario, imponiéndole nuestros padrones culturales: “Admito que isso é utópico, um sonho irrealizável” (O ESTADO DE SÃO PAULO, 26 de junio 1973).

En una referencia clara a los Villas-Bôas, Chico también solía criticar el que no se podía mantener al indígena aislado, pues tarde o temprano, y fatalmente, entraría en contacto con “nosotros”, llevados por la curiosidad, y en poco tiempo querrían gozar de las ventajas de la civilización:

Uns sugerem que deixemos o índio lá, como está. Mas o que adianta dizer para ele permanecer todo pintado, bonito, conservando suas características de índio, continuando a deformar seu beijo, se você não age da mesma maneira, nem permite que seu filho tenha aquela atitude? Queiramos o u não, o índio está vendo a lancha passar no rio, o avião no céu, os caminhões na estrada. (VEJA, 23 de mayo 1973)

Siendo siempre un foco de conflicto que se encontró desde que los Villas-Bôas ganaron la competición en la formación del PQXIN en 1961, frente a la reserva Xavante que propuso Meirelles y donde quería poner en práctica sus estrategias de aculturación e integración aceleradas (MENEZES, 2000, p. 208). Así, cuando el gobierno cortó la parte norte del PQXIN con la construcción de la BR-080 con el consentimiento de la Funai de Bandeira de Melo en 1970, los Villas-Bôas encabezaron la oposición a dicha iniciativa mientras que Meirelles la apoyó, defendiendo al gobierno. El mismo, convencido de que no había masacres de indígenas, asumió, ya anciano, el trabajo de contacto y pacificación en la construcción de la carretera.

Enquanto os irmãos Villas-Boas reclamam contra o traçado da Cuiabá-Santarém, que cortará o parque nacional do Xingu, uma espécie de paraíso reencontrado no Brasil Central –onde os índios estão preservados do contato com o branco vivendo segundo os padrões de sua própria cultura–, Meireles parece aceitar o desafio das estradas com um espírito essencialmente prático. ‘O índio deseja entrar na civilização mesmo que seja pela janela. Isolá-los em parques é transformá-los em espécimes raros de jardim zoológico’. Essas divergências teóricas entre sertanistas eméritos e lendários não escondem, porém uma afinidade muito mais profunda, o amor pelos índios, percebido até mesmo quando Meireles afirma que sua próxima missão ‘será uma guerra’. (VEJA, 07 de abril 1971)

Los Villas-Bôas eran más carismáticos y su perspectiva tenía mucho más apoyo en la opinión pública y entre los indigenistas. Por su parte, Meirelles fue estigmatizado por el uso de metodologías en las pacificaciones y atracciones, polémicos y siempre bajo sospecha de intereses del gobierno y de los poderosos⁵⁵ al practicar la visión socialista que tenía de la cuestión indígena. Es por esto que la losa del ser identificado como comunista siempre le acompañó. La pacificación de los Xavantes, sobre todo durante los últimos años de su vida, le permitió acumular el suficiente capital simbólico como para poder ser reconocido como uno de los grandes *sertanistas* e indigenistas del siglo XX.

Chico aseguraba que su diferencia con los Villas-Bôas versaba sobre los procesos de integración, no siendo una cuestión personal. Ya que consideraba a Cláudio Villas-Bôas un hombre excepcional al que admiraba y del cual siempre recibió, tanto él como su hijo Apoena, un buen trato.

Divergimos cordialmente. Tenho meus pontos de vista e respeito os dele. Acho que todas essas idéias deveriam ser discutidas amplamente em congresso para definir uma política indigenista. Assim mudaria a administração da Funai e não mudaria a política em relação ao índio. Mas tem uma coisa: Cláudio faz um trabalho muito pessoal, com o qual eu não concordo. É como se fosse ele de um lado e a Funai do outro. (VEJA, 23 de mayo 1973)

Para Chico, al interrogante sobre la corriente que estaba tomando fuerza en la opinión pública que defendía que la mejor política indigenista es la de confinar al indio en parques o reservas, él siempre respondía igual: no existía forma humana de mantenerlos aislados, ya que la civilización siempre terminaba por encontrar una forma de llegar. Para Meirelles, lo que de verdad afectaba al indio era la falta de asistencia, la falta de medios para competir y resistir a las nuevas formas de vida que se les presentaban. En el fondo, como él bien señala, el punto crucial de divergencia era el proceso de integración:

Os índios do Parque do Xingu –dizia recentemente– não foram preparados para viver na nossa sociedade, continuam com seus hábitos primitivos, mas por quanto tempo? A sorte deles é que os brancos ainda não descobriram riquezas no parque, como ocorreu com os índios do Parque Aripuanã, em Rondonia, que estão sofrendo hoje em dia com a chegada das frentes pioneiras interessadas na exploração de cassiterita. (O ESTADO DE SÃO PAULO, 26 de junio 1973)

⁵⁵ Como cuando en Pará ayudó a trasladar una gran población indígena por intereses de *seringueiros* locales. En dicha operación murió una cantidad considerable de indígenas por falta de alimentos y medicinas.

El indígena no era una bestia idiota, percibía que “nosotros” vivimos con más comodidad y facilidad que ellos y por eso tendían a querer que les ayudásemos a ser “gente como nós”, sintiendo la necesidad de utilizar todo lo que la civilización ofrecía. Querían trabajar para poder comprar los objetos y ropas que les gustaban, por eso era común que amenazasen dejar los puestos indigenistas donde, en la mayoría, no eran remunerados por su trabajo, para buscar *fazendas* y *seringais* donde sí percibían un salario.

Otra cuestión interesante de Meirelles era su opinión sobre el indio como buen salvaje que había sido revivido por la labor de los hermanos Villas-Bôas en la sociedad urbana brasileña. Al *sertanista* esta actitud le indignaba, sobre todo cuando observaba las propuestas del movimiento romántico que idealizaba la vida del indio en la selva. Para él, era ridículo que gente que jamás dejaría su estilo de vida para vivir como el indio “puro” defendieran el estilo de vida del mismo. Algo que, curiosamente, sí sucedía al contrario, pues el indígena quería dejar de vivir como hacían tradicionalmente para poder tener una vida civilizada (FREIRE, 2005, p. 303).

Meirelles detestaba esa hipocresía, tachándola de práctica discriminatoria que obligaba al indígena a hacer fuego para calentarse mientras eran observados por blancos con abrigo de lana. Todo ello con la idea de mantenerlo como espécimen de nuestra fauna y para ser objeto de estudios de extranjeros, etnólogos y antropólogos que van a esos territorios llevados por un falso sentimentalismo romántico⁵⁶.

El indio no tenía estas necesidades cuando vivía salvaje y libre en la selva, las limitaciones no eran ni imaginadas pues no se conocían las soluciones. Pero los pueblos indígenas habían observado, a partir de su contacto con los civilizados, las buenas cosas que el desarrollo ofrecía, y ese era un camino de no retorno. Ya que, después de ver cómo funcionaba un hacha de metal y lo rápido que derribaba un árbol, no querían volver a usar la piedra, o después de probar la comodidad de una cama no querían dormir de nuevo en el frío y húmedo suelo.

Para el *sertanista*, no eran estúpidos ni inútiles, eran unas personas capaces que necesitaban que alguien les guiase en el difícil camino a ser “útiles”, sobre todo a serlo para sí mismos. Defendía que era una cuestión de tanta complejidad que ni siquiera

⁵⁶Al igual que los Villas-Bôas, Chico, como buen *sertanista*, no tenía en gran estima a los representantes del mundo académico: “Querem escrever livros, estudar, classificar o índio como objeto de museu, como cobaia. Alguém desses já tentou transformar seus estudos em algo prático? Tudo conversa fiada. Vão para a selva fazer piqueniques, pelo menos os que eu vi trabalhar” (VEJA, 23 de mayo 1973).

Rondon, con su prestigio y fuerza de voluntad, consiguió resolver, a pesar de pasar toda su vida trabajando para resolver ese dilema. Por eso, para Meirelles, la Funai (que por aquel entonces vivía su primer lustro de vida) estaba en el buen camino, en una fase experimental, para encontrar soluciones a la cuestión.

Concordo com a política indigenista em sua teoria –dizia– mas na pratica acho que existe muita burocracia e centralização, dificultando o trabalho dos homens no campo da Funai, aqueles que lidam no dia a dia com os índios. (O ESTADO DE SÃO PAULO, 26 de junio 1973)

Meirelles, que sentía que por fin había un órgano indigenista con el que se sentía identificado, comentaba que uno de los grandes desafíos que enfrentaba la Funai en su estructura interna era, por un lado, la eterna lucha entre idealistas románticos que disfrutaban poniendo trabas al trabajo de aquellos que realmente se interesaban por el indígena “real”; y por otro lado, la idea de que proteger al indígena, sus tierras y tutelarle a la integración era visto por muchos habitantes de la zona como querer privilegiarlos por encima de la población blanca:

Isso seria, evidentemente, um dos maiores absurdos. O que pretendem os sertanistas, assim como a direção do organismo é que esse progresso não se faça com o sacrifício dos únicos donos da região que são exatamente os índios, perseguidos e mal tratados com muita maior intensidade após a abertura de rodovias na região e dos investimentos feitos pelo governo para viabilizar a conquista. Adiantou que a ‘FUNAI’ ao contrario do que tem sido afirmado por alguns grupos com grandes interesses nas áreas próximas ao Parque Nacional de Aripuanã, não pretende ser a dona da região e seu único donatário. Pretendem os seus dirigentes, isso sim, que as conquistas e colonizações se façam sem, no entanto, que se ponha em risco a sobrevivência dos indígenas, já suficientemente ameaçada pelo homem branco, suas gripes, doenças contagiosas e moléstias venéreas. (O GLOBO 18 de feb.1972)

Es por ello que el indio, como habitante periférico de una realidad capitalista, era necesariamente visto como parte de aquellos interiores brasileños crueles y desiguales sometidos a la voluntad de los poderosos⁵⁷. En su camino hacia la (des)integración del indio en la masa brasileña, encontraba muchas trabas como clase social inferior, algo que se veía agravado por su especificidad étnico-cultural diferenciada. Por eso, para la

⁵⁷ Sabiendo de la competitividad por la tierra y de cómo era percibido el indio por la sociedad regional y los habitantes de la frontera. Meirelles siempre aprovechaba para hacer campaña a favor de la bondad natural del indio, defendiendo que el problema no es que el indio era malo, sino que el desencuentro se originaba por malentendidos culturales. Por supuesto, había personas malas, pero en general el alma del indio era buena, pues eran ellos los que nos veían a los blancos como malos. Incluso cuando se les contactaba solían enviar al frente al *pajé* (chamán) para que limpiase y quitase la maldad que portaba de forma natural el hombre blanco y así volverlo bueno como ellos (VEJA, 23 de mayo 1973).

mentalidad de Francisco Meirelles, la situación del indio estaba íntimamente ligada a la de los habitantes más pobres y marginales de la tierra. Algo que le contrariaba mucho al comprobar todas las cosas que regalan a los pueblos indígenas en las atracciones:

Uma das coisas que me constroem, por exemplo, é levar tantos presentes para o índio, machados, facas, roupas, enquanto os trabalhadores estão todos esfarrapados. Em alguns lugares os índios estão em situação melhor que as populações vizinhas. [...] Muitas vezes a camisa que damos ao índio, ele entrega a um trabalhador, corrigindo um erro social nosso. Dentro da conjuntura, a situação do índio está ligada à do homem pobre. Quer dizer, dentro de nossa má organização social, o índio é um dos componentes. (VEJA, 23 de mayo 1973)

Chico vinculaba la situación indígena a la de los trabajadores brasileños, y por esto, creía que era necesario invertir en el desarrollo económico del país para que mejorase el nivel de vida de toda la población brasileña, incluida la indígena. Freire (2005) expone un documento que el Boletim Informativo de la Funai (nº 7, 1973) publicó justo antes de su muerte llamado *O pensamento vivo de Francisco Meirelles*, donde detallaba las soluciones para el indio:

Ao contrário, a solução está na integração, não só do indígena, mas de toda a população pobre do interior brasileiro, ao processo de desenvolvimento. O confinamento ou a resistência ao progresso levarão inevitavelmente à marginalização e, conseqüentemente, à destruição do silvícola. Estradas rasgarão as terras virgens do Brasil e novas frentes de colonização promoverão a ocupação efetiva e a integração de áreas distantes ao processo de desenvolvimento. A nós, que por idealismo ou dever funcional, cabe a defesa e a assistência ao índio, compete dar a ele condições de resistência e competição com os colonizadores. Quando convenientemente treinado, o índio torna-se bom agricultor e criador: eis o caminho de sua emancipação. (apud. FREIRE, 2005, p. 304)

En su forma de concebir lo indio, Meirelles era extremadamente práctico y seguía una lógica bien marcada donde el positivismo lineal del indigenismo *rondoniano* se unía al materialismo histórico marxista (en una especie de positivismo economicista). Ya que el indio, tras el contacto inevitable en esa transición hacia integrarse en la sociedad brasileña, pasaba a formar parte de la masa de trabajadores rurales brasileños que tenían una existencia miserable en el sistema productivo del país. Por ello, la única forma para poder ayudar al indio eficazmente era luchar por un desarrollo social justo.

Esto le llevaba a defender un contacto y una preparación acelerada, pensada en el corto plazo, para que el indio pudiese sobrevivir a la inevitable competición con el hombre blanco. Así, cuando los efectos del mundo moderno llegasen hasta las aldeas,

ellos ya conocerían las técnicas de comercio, estarían alfabetizados, inmunizados contra las principales enfermedades y así, en general, podrían sobrevivir al inevitable trauma del impacto. Los caminos para la realización de esa tarea, según él, pasaban por crear reservas donde, en un primer momento, tuvieran acceso solo los indigenistas, para preparar la metamorfosis del indio “mendigo” al autosuficiente, como primer paso en su conversión a ciudadano brasileño.

Por eso Meirelles se hizo famoso al preparar formas agresivas, ingeniosas y polémicas de contacto y pacificación. Él se planteaba la metodología *sertanista* como un frente de batalla, y el riesgo que corría, el mismo de un soldado, pues su trabajo era evitar conflictos y promover la confraternización entre otredades opuestas. Argumentando que su método era el mismo heredado de Rondon pero con variantes personalizadas, defendía una metodología acelerada y adaptada a las necesidades de cada momento; como cuando pacificó a los Cintas Largas con una banda de música con “muita batucada” (FREIRE, 2008, p. 105).

Consideraba la muerte de indígenas por el contacto un sacrificio natural, un tributo a la civilización. Por eso, su reconciliación con el indigenismo oficial vino de la mano de la Funai, sintiéndose muy cómodo en el espacio creado por el “gobierno revolucionario” y su proyección de trabajo indigenista. Un año después de su muerte (categoría *post mortem*), 1974, recibió la medalla al mérito indigenista.

La línea marcada por Francisco encontró heredero en Apoena⁵⁸, su hijo, nacido durante los estertores de la *Grande Marcha para o Oeste* entre los Xavantes en 1949, obtuvo el nombre del cacique de la tribu. Curtido en el trabajo de su padre, Apoena parecía destinado a ser también un *sertanista*, algo que Chico fomentó desde su infancia instruyéndole “nos caminhos do sertão”:

O tempo trabalha a favor do que meu pai pregava: as sociedades puras tendem a serem dinâmicas, jamais estáticas, e por mais que outros companheiros, também honestos, porém utópicos e românticos, tentem evitar que os índios corram ao encontro do desenvolvimento que marcha inexorável em direção aos recônditos mais distantes, nós preferimos, em vez de deixarmos os índios de braços cruzados à espera do porvir, prepará-los para a nova realidade social e econômica que terão de enfrentar. (FREIRE, 2005)

⁵⁸ El libro *Apoena: O Homem que enxerga longe* (2007), de Lílían Newlands y Aguinaldo Araújo, discurre sobre la vida del *sertanista*, en el que hace un recorrido por su obra y legado a partir de entrevistas a personas vinculadas a su persona. Por lo demás, no existe una biografía concreta de Apoena, siendo esta obra lo más parecido a ello.

A pesar de la evidente afinidad que tenía Apoena con la línea indigenista de su padre, el joven Meirelles pertenecía a otra generación, exactamente a aquella que puso en duda las prácticas tradicionales y que fomentaron un profundo cambio en la cuestión durante la década de 1970. Por eso sus palabras solían ser más amargas a la hora de analizar las acciones, estrategias y decisiones tomadas durante la acción indigenista⁵⁹. En 1975 reconoció que ya no le impulsaba, en el frente de atracción, el ansia pura de conocer y contactar un nuevo pueblo desconocido. En tiempos anteriores, solían partir para una misión imbuidos de las más sinceras esperanzas de ofrecerles una vida mejor, triste inocencia de jóvenes románticos.

Nunca pensei que sentiria tanta vergonha de mim mesmo, jamais acreditei que atos pudessem suscitar tanta revolta quando praticados com a mais sincera das intenções. Queria ter mil vidas, para mil vidas oferecer àqueles que conduzi à morte através dos facões e machados colocados com muito amor nos tapiris por ocasião do contato. (O ESTADO DE SÃO PAULO, 26 de octubre 1975)

Como evidencia este periódico, los Meirelles, a pesar de las palabras amargas de Apoena, nunca estuvieron de acuerdo con la política anti-integracionista que los hermanos Villas-Bôas practicaban en el PIX. Apoena defendió siempre que creían que los indígenas difícilmente podrían sobrevivir aislados, como etnia, y por eso buscaron incansablemente la mejor forma de prepararlos para el choque con la brutal realidad que tarde o temprano les alcanzaría. Era mejor contactarlos que dejarlos aislados de lo que pasaba en el mundo, a la espera inconsciente de dicho impacto.

Pues a pesar de parecer lo contrario, siempre según Apoena, era un proceso del que no estaba a salvo ni el mismísimo PIX; “O parque do Xingu foi mantido em sua integridade, até agora –afirma Apoena– porque na época de sua criação, os homens brasileiros ainda não sabiam que a Amazônia, Mato Grosso e Rondônia existiam como imensos espaços vazios” (O ESTADO DE SÃO PAULO, 26 de oct. 1975). Era evidente que por aquel entonces todos los territorios indígenas habían sido o estaban siendo consumidos por el llamado “Milagre” brasileño y su legado. A la hora de la verdad, la civilización no respetaba nada, como demostraba el loco desarrollismo que estaba invadiendo cada territorio “vacío” de Brasil:

⁵⁹ Seguramente, le influenciara vivir una vida tan dura, rodeado de amargas pérdidas. Pues a lo largo de su breve vida, murió con tan solo cincuenta y cinco años, vivió la muerte de su buen amigo Possidonio Cavalcanti (asesinado por los indígenas Cinta-Larga en 1971), su padre (1973), sus queridos compañeros Ari Daltoe (accidentado en 1981) y Zé Bell (suicidio en 1982), así como su primera mujer, Denise Maldi, antropóloga que dejó todo por acompañar a Apoena en su lucha incansable por los pueblos indígenas (muerta en 1996); (NEWLANDS; ARAÚJO, 2007).

Com a nossa atual política desenvolvimentista, sem bases nem planejamento científico, acabaremos por transformar a superfície dos nossos selos cultiváveis na Amazônia em imensos desertos, pois a degradação da terra surge dos grandes desmatamentos, da ignorância total da área cultivável, do esquecimento de que não é progresso a fome voraz dos ricos [...]. (O ESTADO DE SÃO PAULO, 26 de oct. 1975)

Aun así, Apoena se mostraba conciliador y cauto, recordando que la víctima era el indígena. No resultaba oportuno ese debate de metodologías de integración, viendo lo que estaba pasando en el indigenismo oficial, con una FUNAI comprometida con las políticas de expansión y desarrollo económico de los gobiernos militares. Para Apoena era mucho más urgente y productiva la unión de todos los pensamientos con la intención de formar un frente amplio, compuesto por antropólogos, *sertanistas* y por todos aquellos que se preocupaban por la cuestión indígena brasileña con el objetivo de garantizar efectivamente *a posse da terra* al indígena, algo que consideraba clave para la supervivencia del mismo.

Observaba con preocupación, el joven *sertanista*, la virulencia y agresividad de las discusiones en torno a la integración, pues, aunque Chico hubiese fallecido ya por aquel entonces, esta discusión estaba fuertemente arraigada en antropólogos, *sertanistas* y funcionarios/directiva de la Funai, así como en políticos y misioneros. Algo que había generado un enfrentamiento político/ideológico que estaba enconando la cuestión y que olvidaba al indígena, su principal afectado. Para Apoena, integrarse o no debería ser una decisión indígena, pues como ser humano tiene derecho a tomar sus propias decisiones y no a estar siempre victimizado por las leyes y normas que hacían terceros, muchas veces de forma arbitraria.

Quero dizer com isso –asseverou– que na medida em que for sendo possível atender às necessidades criadas pela própria situação de contato, o índio, sem pressões, é que deve se conscientizar quanto aos caminhos que deverá seguir. De qualquer forma, acho mais prudente garantir-lhe, de imediato, as condições de sobrevivência física principalmente. O índio, sem a sua terra, transforma-se num paria insatisfeito. (O ESTADO DE SÃO PAULO, 26/06/73)

Por todo ello y a pesar de las divergencias, Apoena veía necesario crear alianzas y apoyos con la corriente liderada por los Villas-Bôas. Gracias a esa intencionalidad, se mantuvieron juntos en muchas cuestiones:

No final da década de 70, *sertanistas* como Apoena Meirelles e Orlando Villas Bôas continuaram acionando a imprensa para discutir ou denunciar políticas públicas relativas aos índios. A questão da emancipação dos índios, as denúncias da Sociedade Brasileira de

Indigenistas (SBI), as polêmicas envolvendo a gravação da novela Aritana (TV Tupi) no Xingu, a ida do Xavante Mário Juruna ao Tribunal Russel na Holanda, fizeram os sertanistas se posicionarem de forma conservadora, aproximando-se das determinações da direção da FUNAI (a exceção foi a emancipação dos índios). (ROCHA FREIRE, 2005, 47)

Por su juventud, Apoena se mantuvo más activo en la cuestión indígena a diferencia de los Villas-Bôas, que poco a poco se estaban retirando. En unas declaraciones en 1981, en un artículo llamado *Apoena, tal como o pai*, el joven Meirelles denunció que la luchas contra el invasor siempre vendió mucho en la prensa y que a esto se le unió el fomentar y alimentar la escisión que había en el indigenismo donde cada uno proponía su propia solución y estrategia, algo que había surgido con la apertura política en la dictadura que por aquel entonces ya se vivía.

Recebemos muitas criticas, muitas comissões de antropólogos surgiram para discutir nossa luta. Mas eu não posso misturar minhas posições pessoais e políticas com minha posição de indianista. As circunstancias obrigam a trabalhar dentro da realidade que você tem e que você vive. E depois, os dirigentes passam. Mas o índio fica. (JORNAL DO BRASIL, 13 de diciembre 1981)

Este sentimiento de urgencia que intranquilizaba el corazón del *sertanista* era lo que le llevó a aplicar ciertas metodologías polémicas de su padre pensadas para acelerar y forzar el contacto. Una de ellas, cuando invadió una aldea, causó un gran impacto en la opinión pública y una gran polémica en el indigenismo. El objetivo fue impresionar a los indígenas con demostraciones de fuerza, acabando por capturar e inmovilizar a las mujeres y los niños, con la intención de que los guerreros dejaran las armas y aceptasen el diálogo.

O método tradicional de atração dos grupos tribais ainda sem contato com o elemento branco consiste, tradicionalmente, em um prolongado período de ‘namoro’ que pode demorar vários anos. Esse método, até então utilizado pelos irmãos Villas-Bôas, pretende que os índios se aproximem aos poucos, à medida que forem aceitando a presença dos brancos, até um contato final. O método de Apoena estaria ligado a uma corrente ‘revolucionaria’, que não crê mais na possibilidade de atrações demoradas, diante da necessidade de contatar rapidamente os índios, para afastá-los do caminho das frentes pioneiras. (O ESTADO DE SÃO PAULO, 23/10/75)

Estas declaraciones de Ismarth Araujo de Oliveira fueron motivadas por un contexto de desencuentros entre Apoena y la Funai, que buscaban paliar la polémica. Pero la realidad era que el joven Meirelles estaba muy desilusionado con la forma de actuar de la FUNAI, del indigenismo y el gobierno brasileño. Era el comienzo de una relación tortuosa con la institución, o sea, un desencuentro entre las diferencias enormes

de un indigenista comprometido pero realista y una FUNAI que no podía resistir a doblegarse ante el poder. Varios fueron los episodios, después de un cierto distanciamiento en 1975, que le llevaron a amenazar con renunciar. Como por ejemplo, con el problema Suruí y los Colonos de Rondonia: “porque não vejo mais sentido continuar trabalhando numa coisa em que já não acredito” (A NOTICIA 28 de agosto 1979).

Apoena mantuvo una fuerte lucha contra una FUNAI en la primera mitad de la década de 1980, en una crisis continua que le llevó a tener una cantidad inusitada de presidentes y direcciones que iban siendo nombradas y cayendo continuamente. Atacado por las corrientes indigenistas que discutían sus líneas de trabajo, achacaba la culpa a esa diferencia que paragonaba a la eterna división en la izquierda, en la cual el indigenismo oficial no estuvo a la altura de la organización indígena. Gran parte de culpa la tenían los viejos indigenistas que dejaron un legado en la década de 1970 de un indigenismo divorciado entre integracionistas y conservacionistas. Para él, el *sertanismo* tiene los días contados, pues poco a poco van quedando menos indígenas que pacificar y administrar, y los mismos ya no van necesitando portavoces blancos al tomar las riendas de su propio destino. Cuando asumió la dirección de la FUNAI, señaló:

Acho que durante o tempo duro de repressão, em que não havia liberdade de imprensa, o índio funcionou como válvula de escape para indigenistas e para a imprensa que estava impedida de publicar quase tudo o que se passava no país. (A CRITICA, 07 de Nov. 1985)

Incluso en 1985, después de un tiempo divorciado con el indigenismo institucional, fue elegido como presidente de la FUNAI con la intención de cambiar el rumbo de la misma: “Chegamos a um ponto de desgaste a falta de credibilidade muito grande, só com uma mudança profunda a atual administração não vai se desgastar”, finaliza (JORNAL DE BRASILIA, 30 de julio 1985 y A NOTICIA 7 de Nov. 1985). Dejándola al poco, al ver imposible cambiar el rumbo de los intereses nacionales⁶⁰.

Es por esto, y a diferencia de su padre, que Apoena mostraba un gran desasosiego con la realidad indígena, en una muestra clara de la crisis del capitalismo occidental que se vivía en todo el mundo; para él las cosas estaban muy complicadas para los indígenas,

⁶⁰ Fue presidente de la Funai entre noviembre de 1985 y mayo de 1986. Durante este tiempo, su desengaño fue mayúsculo, pues a pesar de presidir el órgano indigenista no fue capaz de sacar adelante sus proyectos para mejorarla. También el tiempo que fue presidente, el conflicto con dirigentes indígenas, especialmente Xavantes, fue muy duro y frustrante para el *sertanista*, que intentó paliar lo máximo posible, sin conseguirlo.

las reservas estaban cercadas por las agropecuarias y cortadas por las carreteras. La civilización había llegado, como vaticinaron, y lo hizo de manera violenta. En las proximidades de las aldeas los contactos eran regulares y los indígenas no habían sido preparados para distinguir el “bom civilizado” del “mau civilizado”, confraternizando con todos: “tuberculosos, bandoleiros, prostitutas”. Después de más de diez años viviendo con indígenas creía que no había nada que ofrecerles de útil, y da igual qué tipo de indígenas, diferentes grados de contacto con la civilización, desde aquellos que visitó con su padre para ofrecerles los primeros regalos hasta los que llevan décadas aculturados.

Vamos a integrar o índio em qué? No meio dos nossos famintos e maltrapilhos parias dos grandes centros urbanos? Ou no meio daqueles que moram na periferia das suas reservas, que vendem miseravelmente sua força e capacidade de trabalho aos substitutos atuais dos senhores de engenho e coronéis de sertão? Vamos a colocar nossos índios como uma mão-de-obra mais barata e fácil de ser explorada, oprimida, submetida às artimanhas dos grandes proprietários de agropecuárias e colonizadoras? (O ESTADO DE SÃO PAULO, 26 octubre 1975)

Cierto es que Francisco Meirelles procedía de un contexto en el cual podía construir una ideología y una práctica mucho más idealizada gracias a la época que vivió. La misma idea fue suavizada por la experiencia de su hijo Apoena. El joven *sertanista* continuó las convicciones de su padre de intentar ver al indio como un hombre maduro, un igual que por azares del destino se encontraba lejano en producción material, pero no en humanidad y capacidad. Ese fue el esfuerzo loable de los Meirelles, a pesar de convivir en las contradicciones internas insalvables de tales propuestas, o sea, el esfuerzo de intentar salvar las distancias del paternalismo y la imposición, en el que buscaban preparar al indígena para guerrear contra la Modernidad con sus mismas armas. Algo que no consiguió realizar ni Francisco, ni tan siquiera Apoena, ambos, al igual que los Villas-Bôas, siempre estuvieron limitados por las fronteras del poder hegemónico, que no permitía tal alternativa al que, a la postre, rendían pleitesía. El *sertanismo* era necesario mientras sirviese para la dominación de la otredad, era innecesario si servía para intentar crear consciencia e independencia. Situación que a la larga llevó a Apoena a un profundo desengaño y hastío que le hizo mantener cierta actitud irónica y melancólica el resto de su vida.

El estudio de este caso de *sertanismo* enfrentado y plagado de conflictos arroja luz sobre la imposibilidad, por un lado, de romper con ciertos encorsetamientos

epistemológicos y referenciales de la propia cultura. Y por otro, que la tradición indigenista, incluso aquella en contacto continuo y diario con la realidad indígena, vivía sumida en su propio remolino egocéntrico que le impedía realizar un ejercicio de diálogo con los propios indígenas para encontrar soluciones concretas. El indio era una extensión simbólica del conflicto existencial que sufría una cultura de etnocentrismo imperial en crisis, la occidental, que usaba el indigenismo como lenguaje en ese teatro de símbolos. Por ello, en él se recreaban y reflejaban todos los conflictos de la propia sociedad occidental-brasileña. El indígena era la excusa para proponerse y pensarse a través de su representación, el indio.

Por ello, los indígenas seguían viviendo una realidad etnocida y genocida, mientras se enfrentaba el indigenismo y el Estado, el pasado mitificado y el crudo presente, lo romántico y lo práctico, antropólogos (teoría) y *sertanistas* (práctica), etc., en una batalla caótica de posiciones políticas, ideológicas, discursivas, de egos y de ambiciones personales. Como señala Freire (2005), el indigenismo de los *sertanistas* estaba fuertemente marcado por un estilo recreado a partir de la representación que ellos tenían de la vida indígena (la vida en la aldea de los Villas-Bôas o la vida rural en Meirelles). Esto generaba un sistema contradictorio de representación y actuación que era manipulado por los *sertanistas* según sus intereses y que recreaban continuamente reminiscencias y viejos estereotipos de la naturaleza polisémica del indio imaginado.

4.4 EL DESPERTAR DE LA SOCIEDAD PRO-INDIO: LA MOVILIZACIÓN SOCIAL DE LA OPINIÓN PÚBLICA

A maioria dos brasileiros não conhece nossos índios. Sempre pensamos que são aqueles guerreiros vingativos do Farwest americano. (A NOTICIA, 19 de marzo 1978).

Hasta ahora, se han ido desgranando las características dispares que conformaban el indio imaginado en el Brasil del siglo XX, poniendo especial atención en la encrucijada que fue la dictadura civil-militar, marco cronológico y coyuntura histórica escogida en este trabajo. Principalmente, esa construcción se ha hecho desde el doble frente del imaginario del poder y el de la intelectualidad o erudición (ya sea por formación académica o contacto con la alteridad), dejando como telón de fondo la gran base social, estratificada por condición racial y de clase, que de vez en cuando se ha entrevistado entre los “grandes actores”. El protagonismo de la sociedad era compartido con el de los actores concretos con intereses más o menos definidos.

Al mismo tiempo, se ha visto cómo estas visiones se veían reflejadas en legislaciones, representaciones culturales e imaginario colectivo. Intentar dar un sentido y encontrar líneas concretas al desarrollo de las imágenes en una sociedad tan plural y con contextos tan diferentes como el brasileño se asoma como una tarea realmente complicada y fascinante de realizar ¿Cómo imaginaba el brasileño de a pie al indio?

Se debe comenzar entendiendo que hay una dimensión “real” (indígena) y otra “imaginada” (indio), y, aunque ambas estén diferenciadas, están íntimamente ligadas entre sí. Por eso hay que hacer distinciones concretas: primero, según época o momento histórico, pues no es lo mismo cómo era imaginado el indio por el “proto-brasileño” o portugués de la colonia en un Brasil pleno de otredad en el siglo XVI y XVII, e incluso XVIII. Ya que en aquellos momentos se lidiaba continuamente con esas poblaciones otras, en una relación de poder variable como eran la colaboración/alianza, conflicto/competitividad o servidumbre/esclavitud. Por ello, un habitante del Brasil de entonces distinguía en su imaginario al indio en pleno proceso de aculturación que trabajaba en ingenios o *fazendas* o iba a vender productos del *sertão* a la ciudad, así como del grupo que hostilizaba caminos y puestos avanzados, de aquel *aldeado* en misiones. Cada uno de ellos ocupaba un puesto diferente en una escala concreta y relacionada con los intereses de la comunidad local que lo imaginaba. Ya que había una gran diferencia de cómo se relacionaban, y por tanto imaginaba, al indio en lugares tan alejados entre sí como Belém do Pará, que necesitaba continuamente de alianzas con ciertos grupos y de esclavizar a otros para sobrevivir y prosperar; Salvador en Bahía, que pronto alejó lo suficiente a los indígenas como para no tenerlos presentes en su realidad cotidiana; o São Paulo, cuya población veía al indio como un componente esencial en una relación de simbiosis paradójica que cogía prestado elementos culturales y biológicos del indio al mismo tiempo que necesitaba de su esclavitud para medrar.

Aun así, se puede concordar, como se estableció en el primer capítulo del presente trabajo, que existía un imaginario común basado en la figura del indio que, visto como otredad racializada, ocupaba un escalón inferior con respecto al hombre blanco. Como se ha constatado, el indio era ese habitante de una frontera no normalizada, pues cuando esto ocurría, el indio tendía a desaparecer, ya fuera exterminado o diluido en la sangre de la sociedad emergente. Por tanto, el destino común de los pueblos indígenas, en su relación con la formación de la sociedad brasileña desde el comienzo de la llegada portuguesa, estuvo cautivo de este paradigma de pertenencia al nosotros (europeos, sus

descendientes criollos y aquellos de la turbia frontera racial) o al ellos (no pertenecientes a ese mundo y que, por supuesto, también poseían sus especificidades y generalidades propias).

A medida que la sociedad brasileña se fue definiendo como tal, esta diferenciación se fue haciendo mayor, algo que se vio profundamente afectada con el surgimiento de una sociedad burguesa, especialmente urbana, a lo largo del siglo XIX y comienzos del siglo XX. Durante este tiempo fue cuando se generó la imagen potente de un Brasil que estaba emprendiendo su mayor proyecto de unificación étnica, impulsada por las políticas de blanqueamiento. Las mismas estaban basadas en la exportación masiva de colonos europeos; quienes necesitaban expandirse hacia un interior “vacío” y ocupado por una otredad que se estaba “redescubriendo”. El debate que dio pie al nacimiento del indigenismo *rondoniano*, que se analizó en el segundo capítulo, fue la versión contemporánea de los debates ibéricos del siglo XVI, solo que esta vez, mediatizada por la prensa de la época y basada en un Brasil independiente que lidiaba con una otredad en un mismo espacio común.

Este debate despierta la curiosidad por los términos en los que fue planteado. Al necesitar nuevas políticas indigenistas que dieran solución a una cuestión indígena que prometía ser conflictiva, se volvieron a poner sobre la mesa todo el despliegue de imágenes que constituían aquel indio polisémico, ajeno y, sobre todo, antiguo. Dicho constructo ignoraba las características propias de los diferentes grupos indígenas, y las relaciones de poder que estos mantenían, a su vez, con el entorno y con las ramificaciones cada vez más infinitas de la sociedad brasileña en expansión. Con la fundación del *Serviço de Proteção do Índio* en 1910, se estableció un imaginario colectivo bajo las premisas del *sertanismo rondoniano* que aglutinaba todas esas características en un relato continuado y que nadie, hasta el último lustro de la dictadura militar del 1964, pondría en duda. El indio *rondoniano* podía ser agresivo, cruel, antropófago, retrasado, salvaje o bárbaro (todas las características negativas), pero en esencia era bondadoso, noble, generoso y portador de un exotismo tropical necesario para la formación de la raza brasileña (todas las características positivas). Y si era contenedor de esas características negativas causadas por su primitivismo, era porque aún no había sido conquistado dulcemente por el ritual de sacrificio cultural, y físico, de la pacificación. Por ello, en el proceso de depuración que fue la pacificación e integración que auspiciaba el SPI y luego la FUNAI, el indio iba dejando atrás todos

esos componentes malignos para, ya limpio, pasar a formar parte de la “comunidad nacional”.

Este relato fue aplastando cualquier otro: si los colonos, campesinos o habitantes de la frontera imaginaban un indio inhumano de características terribles, lo hacían por su ignorancia y embrutecimiento; si lo hacían los políticos o empresarios, era por intereses en las tierras o en la mano de obra indígena; y si lo hacían intelectuales o formadores de opinión, era por ignorancia de la realidad indígena.

Por eso, durante el siglo XX (cuando el poder e influencia de las ciudades se consolidó), se fue conformando una imagen generalizada en la sociedad brasileña del indio hecho canon por el paradigma *rondoniano*. El mismo que se fue enriqueciendo por la influencia de los indigenistas que se han visto a lo largo de este capítulo. Y que fueron apoyados por la prensa con relatos épicos y hazañas heroicas sobre quienes se enfrentaban a esa pobre otredad incomprendida que merecía disfrutar de los “benesses da civilização”⁶¹.

Ya durante la dictadura militar se habían consolidado dos imaginarios diversos sobre el indio que dialogaban, discutían y se mimetizaban entre ellos. Ambos, a causa del nacimiento y consolidación del movimiento indígena y su mediatización, se fueron radicalizando. Por un lado, estaba el imaginario marginal de la frontera, que imaginaba al indio como un adversario privilegiado por el sistema. Para el habitante regional (como llama Roberto Cardoso de Oliveira, 1966) o de la frontera interior (como hace José de Souza Martins, 1997), el indio representaba una otredad exótica y opuesta, indolente y perezosa, extraña y peligrosa, que habitaba sin aprovechar las tierras codiciadas que a ellos se les había prometido. Este imaginario, que ha sido el telón de fondo del primer capítulo en este trabajo, se mantuvo fuertemente vivo a pesar del cambio de épocas, viejas representaciones que pervivieron en el tiempo aferradas al devenir histórico. Terratenientes, *garimpeiros*, *seringueiros*, *posseiros*, colonos, empresarios del agro-negocio, de la minería o de hidroeléctricas, políticos regionales o locales, etc., todos ellos componían el amplio mosaico que generaba aquel imaginario. Por supuesto, esta forma de pensar era la que sufría el indio en su realidad cotidiana

⁶¹ En 1981, en los libros de historia de Brasil en las escuelas, aún solía hablarse sobre los indígenas como participantes en la “formación” de la raza brasileña. En la publicación reproducida por el Porantim, se aprecia una viñeta donde aparece un indígena agradeciendo por su labor a un *bandeirante*, que vivía básicamente de darle caza y esclavizarle, en un diálogo delirante: “Prazer em conhecê-lo, sr. Bandeirante. Os brasileiros agradecem a magnífica contribuição que vocês deram à nossa Pátria” (PORANTIM, 1983, n.º 55, p. 16).

intensamente. Pues eran quienes lidiaban con el desencuentro interétnico y quienes conformaban la vasta y compleja red de relaciones de poder que inundaba todo el interior brasileño. Pero al mismo tiempo, en el imaginario hegemónico y general de Brasil, eran marginales y su capacidad de incidir en su producción, ciertamente limitada. Así, se generaba una relación extraña entre ser quienes realmente afectaban más profundamente la realidad del indígena oficialmente (al influenciar formidablemente en la legislación y aplicación del indigenismo oficial) o extraoficialmente (invadiendo, expulsando, explotando o masacrando) y quienes menos capacidad tenían para generar un discurso hegemónico común.

Al contrario, el imaginario generalizado en un Brasil que se urbanizaba a pasos agigantados era aquel conformado y unificado en bases *rondonianas* y fortalecido con el conservacionismo romántico/idealista de la popular corriente indigenista que lideraban los Villas-Bôas y Darcy Ribeiro. Este imaginario estableció las bases del indio “folclorizado”, que vivía ya por aquel entonces el proceso de naturalización definitiva con el entorno. Este discurso hegemónico era tan potente que se integraba fuertemente en el imaginario de las clases medias locales de las regiones aún con fuerte población indígena. Pues no solo era común en las poblaciones urbanas de los litorales con población indígena residual, sino que a lo largo de la década de 1970 se fue asentando cada vez más en la población de ciudades como Belém, Manaus o Porto Velho, a pesar de tener gran población *favelada* de indios destribalizados o de ser capitales de Estados con grandes problemas con la tierra⁶².

Esta dualidad generaba situaciones interesantes que mostraban la complejidad de la relación entre indio e indígena o entre indio bueno e indio malo. El encuentro y desencuentro de ambos imaginarios (el marginal pero poderoso y el hegemónico pero idealizado) fue lo que moduló la relación de ambivalencia de un Brasil marcado por su paradoja existencial, como nación surgida de una colonia europea. Este choque, discusión y debate continuo, gestó e insufló fuerzas a la crisis perpetua que vivió la *Realpolitik* y el pensamiento social con lo indio a lo largo del siglo XX. Algo que tuvo como víctima recurrente a los pueblos indígenas que, a pesar de los esfuerzos y

⁶² En la formación de la opinión pública brasileña fue muy importante la acción y la estrategia del Cimi, sobre todo las sociedades regionales. Así fue en la creciente clase urbana de las regiones amazónicas. Un buen ejemplo de la capacidad para generar polémica de los misioneros fue cuando consiguieron que la Funai transfiriera a Dinarte Nobre de Medeiros, artífice de la prohibición de entrar a misioneros en las tierras indígenas en Roraima, gracias a un acoso y exposición mediática intensa que influyó en la opinión pública de la región (PORANTIM, n° 8, junio 1979).

mediatización, no vio frenar un proceso de etnocidio y genocidio que tomaba proporciones continentales, con la penetración cada vez profunda del capitalismo extractivista prototípico de la región⁶³.

Todo este proceso llevó a que ese imaginario hegemónico se desprendiese de ciertos aspectos más arcaicos y los actualizara, para ir generando el indio nuevo o “contemporáneo”. Pues a medida que la dictadura fue perdiendo fuelle y se iba estancando en su proyecto político, la sociedad brasileña ocupó ese espacio y aprovechó la coyuntura, para luchar contra el régimen autoritario. Para ello, usó al indio (por su naturaleza despolitizada) como uno de sus principales catalizadores.

Antes de discurrir sobre estas cuestiones, es necesario dar espacio, a modo de contextualización, las categorías imaginadas por parte de la población nacional sobre el indio que ya fueron diseñadas por otros autores. Roberto Cardoso de Oliveira, siempre empeñado en intentar comprender el desarrollo del devenir histórico del contacto interétnico, dedicó en 1966 un interesante esfuerzo para distinguir las plurales formas que la sociedad brasileña tenía de imaginar al indio que, a pesar de que este trabajo tiene la ventaja de la perspectiva histórica de la cual Oliveira, por aquel entonces, no disfrutaba, *grosso modo*, se acopla bien con lo expuesto ahora.

En sus reflexiones sobre cómo era percibido por el indio (que, como bien él distingue, no es el indígena), Roberto Cardoso de Oliveira (1966, p. 45-51) decía que se constituía como una categoría histórica con innumerables significaciones, unas “favorables” o “simpáticas” y otras “despreciativas”. Esto es un ejemplo de cómo el indio demostraba que la consciencia nacional brasileña en general era todavía una consciencia colonial. Visible en que aunque el hombre moderno de las ciudades dejó de atribuir calificativos como traicionero, indomable o perezoso al indio, los sustituyó por otros como ingenuo o niño inocente. Los que imaginan así al indio no percibían que estaban simplemente participando de caras diferentes de una misma “constelación de estereotipos”. Por ello, el lado “bueno” exagerado que el urbanita proyectaba sobre lo indio formaba parte de la misma naturaleza prejuiciosa que la consciencia nacional brasileña compartía con el “hombre regional”, que proyectaba la imagen contraria al vivir la situación de “fricción interétnica”.

⁶³ La creación de la Funai fue un intento de la dictadura militar de racionalizar el indigenismo y alinearlos claramente con la política estatal. Por eso encontró de frente una oposición fuerte de aquel imaginario hegemónico que poco a poco le daría la espalda, se organizaría y le presionaría hasta hacerle caer.

Coincidiendo con lo expuesto anteriormente, Oliveira criticaba al hombre urbano su nula capacidad de influencia en la situación indígena, ya que se veían atrapados por su propia construcción idílica y su voracidad a la hora de consumir esa imagen folclórica. En su cómoda situación, la población urbana dejaba la tarea de lidiar con el indio a la población regional, que vivía directamente la “situación colonial” propiciada por los intereses de las economías regionales. En un intento de monitorear, clasificar y, sobre todo, de no caer en generalidades (algo que acaba haciendo), divide en cuatro diferentes mentalidades sobre lo indio a la sociedad nacional brasileña.

La primera y segunda mentalidad, las llamadas “estadística” y “romántica”, pertenecían al imaginario urbano al que Cardoso de Oliveira achacaba la principal responsabilidad de que el indio no cambiase de situación. Por un lado, la “estadística”, que tomaba como referencia la baja densidad y presencia demográfica indígena, defendía que era una pena la desaparición de la población indígena del país, pero que la misma era un sacrificio necesario (y menor, si se comparaba con la demografía general del país) para el buen desarrollo de la nación. Oliveira disenta con esta mentalidad por escudarse en la frialdad de unos números que escondían el escándalo moral de dejar morir una población para beneficiar a otra.

La otra mentalidad era la “romántica”, que, influenciados por el movimiento cultural decimonónico, vivía la indianidad como algo bucólico y exótico que le alejaba de la realidad. En este sentido, Oliveira afirmaba que su poder de influencia era nulo y que simplemente servía para alimentar un folclore ilusorio. La verdad es que Cardoso de Oliveira por aquel entonces negaba, o más bien desconocía, la dimensión enorme y variada de la mentalidad romántica que idealizaba al indio y que, mostrado de formas sutiles y poderosas, realmente influenciaba muchísimo en el devenir del indígena ¿Podría entenderse la revolución *rondoniana* y su nueva forma de indigenismo sin el romanticismo positivista de un futuro civilizador? ¿Podía entenderse el conservacionismo de los Villas-Bôas y esa generación de indigenista, a la que pertenecía Cardoso de Oliveira y cuyo mayor logro fue el PIX, sin el romanticismo de un indio condenado a muerte enfrentado a una civilización devoradora que nada podía ofrecerle? ¿Podía entenderse el movimiento indígena sin la idealización romántica de un indio activista resistente al capitalismo devorador y al autoritarismo de la dictadura de corte militar que lo amparaba?

Las otras dos mentalidades que expone Oliveira eran las que ocupaban el otro lado del espectro. La primera, la “burocrática” (que en el cómputo global sería la tercera) era la que ocupaban casi todos los cargos administrativos del gobierno y de la estructura estatal, sobre todo la de aquellos relacionados con el indigenismo. Desprovistos de preparación teórica, desconocedores de la realidad indígena y sin ningún tipo de vocación, los burócratas imaginaban al indio como una eventualidad más a ser procesada, catalogada y gestionada en el total de la constelación nacional. Así, esta mentalidad daba alas a la última, la “empresarial”, que veía al indio como un impedimento a la realización de los intereses económicos. Por otro lado, existía esta visión dentro del indigenismo, que pensaba que el indio solo podía civilizarse a través del trabajo, de cuyos frutos se beneficiaban funcionarios del SPI que vivían ajenos a los ideales de Rondon.

Como vemos, Oliveira mostraba en una exposición algo confusa, pues mezcla funcionarios indigenistas con intelectuales y población en general, a grandes rasgos, su cuadro general sobre el imaginario brasileño. El indio vivía esa doble faceta perteneciente a la misma construcción colonial que en este trabajo se ha llamado oposición ontológica. Otra cuestión importante a recalcar es que para finales de la década de 1960 los grandes pensadores brasileños interesados en la cuestión indígena comenzaron a percibir que el estancamiento y crisis de la cuestión indígena, el colapso del SPI y la institución del indigenismo militar con la Funai mostraba que estaban ante un cambio de mentalidad clave que cambiaría el paradigma hasta entonces estipulado. Algo que estaba llegando a un punto de no retorno, en el que se acercaba a la formación de un nuevo indio que eclosionaría de aquella situación cada vez más insostenible.

La visión arcaica de un indigenismo caduco era arrastrada por la Funai y expuesto en el *Estatuto do Índio* de 1973 y en las políticas indigenistas, en un intento, que luego se mostraría frustrado, por hacer pervivir aquel paradigma que tan bien servía a los intereses del poder. La cuestión es que a lo largo de la década de 1970 se demostró que la situación que, tras los peores años de represión autoritaria y un milagro económico que terminó por demostrar que no era tal, ocupaba el indio en el imaginario social y político era insostenible. Beltrão transcribe en su trabajo *O índio, um mito brasileiro* (1980, p. 52-54) una entrevista publicada en O Globo el 17 de marzo de 1974 al profesor Roberto Augusto da Matta, de la división de antropología del Museo Nacional. En esta intervención, el antropólogo defendió que el indio ya no podía ser más situado

como un obstáculo al progreso nacional, pues el mismo debía estar pensado para toda la sociedad, de la que el indio, en teoría, forma parte, y no solo para sectores interesados. Debía comenzar el desarrollo a ser pensado desde un punto de vista inclusivo con las poblaciones marginales, entre las que se encontraban, por supuesto, los pueblos indígenas.

‘Entre nós e o índio há uma descontinuidade muito grande. Ele não fala a nossa língua, tem uma tradição cultural diferente, uma cosmologia diferente e uma organização social e política diferente. Então, o nosso primeiro passo será conhecer essa realidade, que se deseja seja futura beneficiária do desenvolvimento brasileiro’ [...] Acentua que o problema ‘não é só índio, mas também das populações regionais brasileiras que, por longos e longos anos, ficaram isoladas dos segmentos mais dinâmicos da sociedade nacional’ [...] É preciso entender esta verdade tudo isto ‘exige trabalho que se justifica, não por se tratar só de um patrimônio brasileiro, mas de toda a espécie humana: as populações tribais são portadoras de experiências humanas diferentes, vivenciadas em nichos ecológicos diferentes, e das quais provavelmente amanhã teremos de nos valer’. [...] ‘A proposta do desenvolvimento –conclui o antropólogo– é inclusiva, e não exclusiva excludente. O desenvolvimento só é desenvolvimento quando inclui. Como minorias étnicas, as sociedades tribais não só não são um obstáculo ao desenvolvimento nacional como têm de usufruir de seus benefícios, pois são, antes de tudo, constituídas de seres humanos nascidos nesta terra do Brasil’.

Los años de la década de 1970 se caracterizaron por un concierto mundial cambiante en el cual se estaba gestando la descolonización, y cuyo significado tuvo una repercusión especialmente potente en América Latina. Por un lado, los viejos paradigmas del nacionalismo mono-étnico, estaban empezando a ser cuestionados. Durante estos años, como se ha visto en epígrafes anteriores, los propios intelectuales y científicos pusieron en duda los pilares básicos que durante más de un siglo habían regido las mentalidades de las gentes de ese hemisferio del mundo. La idea de que la diferencia debía ser aceptada y que debería de tener voz y derecho propio empezaba a calar y coger fuerza, apartando poco a poco la vieja idea de la integración.

Como Manuela Carneiro da Cunha⁶⁴ (1994, p. 129), gran protagonista de la organización de la sociedad brasileña pro-indio, señala que una de las claves para comprender este cambio radica en la dimensión que ocupaba en el imaginario de la sociedad global y específica de Latinoamérica y de Brasil, un concepto de gran fuerza

⁶⁴ Manuela Carneiro da Cunha (nacida en Portugal en 1943, naturalizada brasileña) fue una antropóloga activista esencial durante la dictadura, como una de las fundadoras de la Comisión Pro-Indio de São Paulo, la presidió desde 1979 y 1981, militando desde entonces activamente. También fue presidenta de la Asociación Brasileña de Antropología (ABA) entre 1986 y 1988.

en *crescendo*, como fue el de los derechos humanos. Cunha explica que la interpretación de los derechos humanos a lo largo del siglo XX se había hecho tradicionalmente desde una ideología liberal, que usaba como falacia argumental la defensa de la igualdad para fomentar la homogeneidad cultural. En el vórtice de esa falacia, el deber de integración y desarrollo pasó a ser sinónimo de asimilación cultural, discriminación y racismo, excluyendo toda posibilidad de contemplar a la diferencia. Por eso, el antirracismo liberal era solo generoso con el individuo y no con la colectividad.

Esta igualdad básica como asimilación general no era muy diferente, salvando distancias, de la Bula *Veritas Ipsa*⁶⁵ de Paulo III, que, en 1537, reconocía la humanidad de los indios y por tanto, reconocía el derecho a ser sensibles a la aculturación, requisito para poder disfrutar de la igualdad. Esa ilusión de generosidad que quería convertir a todos los otros en nosotros provenía de un etnocentrismo que se ignoraba a sí mismo y que entraba en crisis en las décadas de 1970 y 1980. La crisis de confianza en esos valores (progreso y desarrollo) abrió las puertas a la exploración de alternativas como el derecho a la diferencia o el valor de la diversidad cultural.

A la vez que ocurría este proceso, en Brasil se pincelaba con características propias una situación político-histórica específica que dio un empuje adicional a esta evolución, la dictadura civil-militar de 1964. Con los militares gobernando desde Brasilia, se había impuesto un régimen autoritario al que no le temblaba la mano a la hora de represaliar disidentes y opositores. Esta actitud llevó al control de la sociedad, la educación y los medios que, abrumados en un primer momento por el aparente éxito del *Milagre Brasileiro* y el susto de los *Anos de Chumbo*, comenzó a despertar a mediados de la década de 1970. Durante este tiempo, el indio, como víctima de un sistema económico mimado por la dictadura, fue convertido en mártir y símbolo del daño que la dictadura hacía a la sociedad brasileña (MATOS, 1997). Por eso, de forma sutil y encubierta, los medios de comunicación, y posteriormente los movimientos sociales, aprovecharon la aparente despolitización que ofrecían los pueblos indígenas para convertirlo en un punto de fuga de sus frustraciones y así poder criticar al régimen superando la barrera de la censura.

⁶⁵ PAPA PAULO III. Apostolado Sociedade Católica: Bula Veritas Ipsa: <http://www.sociedadecatolica.com.br/modules/smartsection/item.php?itemid=176>
Accedido el 28 de junio 2015.

Un buen ejemplo de ello es la popularización de la temática indígena en los periódicos; las injusticias sufridas por las poblaciones indígenas eran mostradas como la encarnación del sufrimiento de la sociedad brasileña frente al autoritarismo de la dictadura. Este proceso fue importante, pues articuló una narrativa del indio martirizado por las autoridades que activó un mecanismo que hizo pasar a ese indio de figura exótica ajena al brasileño medio, a la de actor político con derechos de participación en la sociedad y en la política nacional.

Un caso paradigmático es el de la revista *Veja*, que nacida en 1968 con la intención de convertirse en la revista de referencia en Brasil, sufrió el mazazo del AI-5. Dicho evento comenzó la época de mayor censura y represión del régimen militar. Algo que solo se vería suavizado a partir de 1976 y la apertura política del gobierno Geisel. Durante este tiempo, la revista fue secuestrada una vez, y a partir de entonces rigurosamente vigilada por el aparato censor del Estado (hasta 138 textos fueron censurados). Por ello, y durante aquellos años, *Veja* dio mucha importancia a la cuestión indígena, dedicándole extensos reportajes.

En 1970, en plena época de los *Anos de Chumbo*, publicaron varios de los citados reportajes que escondían veladas y duras críticas al gobierno militar, en el que usaban a los pueblos indígenas como catalizadores. Con el título del *O destino difícil de uma raça*, publicó el 15 de abril un reportaje plagado de referencias a la situación del país, donde la sociedad idílica de los indios se veía destruida por el paso de los portugueses:

Eles eram 1,5 milhão e viviam muito felizes. Comiam gabiobas e palmitos, caçavam, pescavam e, principalmente, apreciavam o ócio. Eram robustos, valentes e freqüentemente guerreavam entre si brigando por mulheres. No seu ócio cultivavam as artes, dançavam com cocares coloridos e contavam as histórias de heróis como Macunaíma, figura velhaca e brincalhona que enchia de luxúria as malocas por onde passava, com seu inesgotável apetite sexual. Nessa completa harmonia com a natureza generosa, eles receberam gentilmente os batéis lançados por Cabral naquela manhã do dia 22 de abril na enseada de Porto Seguro. E, como se tudo não passasse de uma brincadeira, dezenas deles juntaram-se à beira do mar ajudando os portugueses a carregarem seus navios com barricas cheias de água.

El reportaje, plagado de un uso exagerado del indio como consumible exótico, relataba la dura existencia del mismo en la actualidad que, reducidos a su pico demográfico más bajo, resistían como podían al avance del hombre blanco, que gustaba de llamarlos conepítetos despreciativos como “bobão”, “doidão”, “baleado” o “porca-preta”.

El artículo muestra algunas contradicciones con respecto a la posición de Brasil frente al mundo, ya que mientras exponía que el país era fuertemente criticado por la opinión internacional, como dando a entender que el régimen era el realmente criticado con respecto a su propia naturaleza, no podía evitar hacer una defensa del país con respecto a su población indígena. Así, mientras exponía que el indio había sido aniquilado sistemáticamente, reaccionaba ofendido, en la parte final, sobre cómo “manchas fantásticas” sobre la situación indígena estaban emborronando la imagen de Brasil en el exterior. Siendo un buen ejemplo de la línea editorial que en el futuro marcaría la publicación⁶⁶.

Dimensión, la de la opinión pública internacional, que muestra también que el interés por el indio y la cuestión indígena trascendía las fronteras, y que el destino de los pueblos periféricos del mundo empezaba a interesar cada vez más. Dos años después, otro evento siguió esa estela para continuar deconstruyendo el imaginario tradicional, y a partir de ello, construir el nuevo indio que en esos momentos estaba naciendo. En 1972, el actor norteamericano Marlon Brando movilizó la opinión pública internacional contra las matanzas de indígenas en Brasil ocasionadas por el gobierno⁶⁷.

Aunque toda la prensa (como muestra el seguimiento y el alineamiento del JORNAL DO BRASIL en las noticias publicadas sobre el tema los días 10 y 11 de Marzo de 1972), aplaudida por un amplio espectro de la población que defendían que los trapos sucios se lavan en casa, se posicionó a favor del gobierno defendiendo que dos años antes a la Cruz Roja le fue imposible encontrar indicios de estas masacres.

⁶⁶ Esta situación de escándalo internacional sobre la suerte de los pueblos indígenas en la época tuvo una gran incidencia en la opinión pública. El gobierno de Medici invitó a un grupo de periodistas extranjeros para que fuera a inspeccionar (algo que hizo también la Cruz Roja ese mismo año, llegando a la conclusión de que no había pruebas suficientes que demostrasen un genocidio) y mostrar que no era verdad lo que se decía. Para el gobierno, los problemas, y algunas masacres de pueblos indígenas se daban a raíz de las tensiones entre habitantes de la frontera. Con ello, el gobierno conseguía evitar la depuración de responsabilidades (VEJA, 28 de enero 1970).

⁶⁷ El interés creciente de la opinión pública internacional sobre la cuestión indígena durante esta época resulta interesante al extremo, tanto que sería susceptible de un trabajo aparte. En sus lógicas se vislumbraba un intento por parte de los países generadores de opinión pública internacional, Europa y Estados Unidos principalmente, por intentar resolver sus propias contradicciones internas. O sea, hacerlas a través de la idealización del otro que no forma parte de sus propias fronteras internas. Con ello, a través del exotismo del indio, se idealizaba una realidad alternativa que supusiera un rechazo a la actualidad que se buscaba criticar. Este proceso norte occidental de ver los males en territorios exóticos como ajenos, y que merecían su compasión y preocupación, también era un ejercicio de etnocentrismo que se ignoraba a sí mismo. Pues las situaciones que más generaban interés y compasión en la opinión pública europea y estadounidense, como eran el hambre en África o los pueblos indígenas y la selva tropical, no solo eran los más “exóticos”, sino que habían surgido como problemas, directa o indirectamente, relacionados a la ambición colonial y postcolonial norte-occidental. A esto, Gruzinski (2004) le llama *connected histories*, que buscando tomar distancia desde su propia posición, terminaban por conectar lo que parecen relatos separados, historias conectadas que servían como un intercambio de símbolos entre periferias y centros.

Aun así, la verdad era que la cuestión estaba sobre la mesa y, cada vez más, influenciaba en la opinión pública nacional e internacional. Algo que demuestran el II Tribunal Russel (1974, y que, titulado *Le politique de genocide envers les indiens du Brasil*, dictaminó que sí existía crimen de genocidio por parte del gobierno) y el IV Tribunal Russel (1980, que, englobado en un proceso de toda América Latina, se centraba en los casos de los Waimiri-Atroari y Yanomami de Brasil), ambos de derechos humanos, que tanto revuelo levantaron en el país. Por eso, el desencuentro entre criticar y exponer la situación de los pueblos indígenas y que la misma debía ser asunto interno de Brasil y no de intereses internacionales demostraba efectivamente la sensibilidad de la sociedad del país respecto al tema⁶⁸.

Proteger seus territórios e garantir-lhes a posse é essencial à sobrevivência desses brasileiros que ainda não se deixaram escravizar pela máquina político-social do civilizado neurótico, amargurado, estafado pela luta inútil em busca do supérfluo, do artificial, do desnecessário. É preciso que mais vozes se levantem em defesa dos direitos dos índios, pois, como disse o Sr. Darcy Ribeiro, ele é relativamente incapaz e precisa da tutela dos civilizados, e não de emancipação. (JORNAL DO BRASIL, 09 de septiembre 1978)

Este artículo escrito por el periodista Claudio Rangel es otro buen ejemplo de la eclosión definitiva de la movilización social a favor del indio, que, a partir de las premisas expuestas, tuvo lugar durante el polémico proyecto de emancipación que el ministro Rangel Reis puso sobre la mesa en 1978⁶⁹. El furor social fue tal que se empezaron a crear grupos, asociaciones y manifiestos contra las injusticias del gobierno con los pueblos indígenas. Podríamos establecer el punto de partida de esta organización con el *Manifesto da Associação Nacional de Apoio ao Índio*, publicado en marzo de 1978 (FOLHA DE SÃO PAULO, 30 de marzo de 1978) y presentado por las representaciones de Rio Grande do Sul. En este manifiesto se perfilaban ya las primeras líneas de pensamiento del movimiento pro-indígena, y establecía las bases del rol que estaba ocupando el indio en el imaginario social que despertaba por aquel entonces. Por ello, criticaban que la legislación partiese del hecho de que el indio necesitaba ser integrado para formar parte de la “comunhão nacional” como si no perteneciera a ella

⁶⁸ El ámbito internacional realmente preocupaba a las autoridades (*FUNAI não quer auxílio estrangeiro para índios*, JORNAL DE BRASÍLIA, 10 de octubre 1978), situación que aprovechaban tanto organizaciones pro-indio para avergonzar al Estado militar como jefes indígenas que buscaban visibilidad y poder mediático.

⁶⁹ Bicalho (2009), en su tesis doctoral sobre el Movimiento Indígena Brasileiro, establece tres momentos “fundadores” del mismo. El primero fue formativo, con las asambleas indígenas organizadas por el CIMI a partir de 1974; el segundo fue la conquista del espacio mediático y el apoyo social, con el decreto de Emancipación de Rangel Reis en 1978; y el tercero fue su consolidación con la constitución de 1988.

por nacimiento, considerado por esas mismas leyes un apátrida hasta que perdiera su especificidad étnico-cultural. La crítica a la Funai, al servicio del Estado, y al gobierno, al servicio del sistema capitalista mundial, se basaba en poner al indio como la población periférica marginal del mundo (como defendía Francisco Meirelles), pero que dada su naturaleza diferenciada debía vivir protegido por el Estado a pesar de la situación contradictoria de la tutela (como defendían los Villas-Bôas).

[...] uma vez mais –afirma, ainda, a nota– o órgão tutelar, em sua atuação inconsequente, revela as contradições inerentes a um sistema que pretende conciliar uma política indigenista com o modelo desenvolvimentista, de capitalismo desenfreado, que é fruto da política global oficial, e desfruta dos fatores governamentais. (O ESTADO DE SÃO PAULO, 10 de outubro 1978)

La hibridación del indio continuaba en un camino que pretendía hacer confluir las bifurcaciones históricas en la conformación de una idea real que uniese al indio con el indígena pero que realmente terminó por formar un nuevo paradigma basado en viejos presupuestos. Parecía improbable que la sociedad brasileña consiguiese desprenderse de aquellas pesadas cadenas históricas. Así, fueron surgiendo una serie de asociaciones y grupos por todo el país, hasta en los lugares más recónditos, como el Grupo Kururo de *Apoio ao Índio* en el estado de Amazonas, que aseguraba estar empeñado en un:

[...] amplo trabalho de divulgação da problemática indígena, e ao mesmo tempo num trabalho de luta contra a posição etnocêntrica e a visão preconceituosa existente em relação ao índio, por isso esclarecemos a opinião pública amazonense sobre os povos indígenas, seus valores, usos e costumes, que é de fato a grande tarefa do Grupo Kukuro de Apoio ao índio. (PORANTIM, n.º8 junio 1979)

Un buen número, la mayoría, se quedaron por el camino, se fueron creando y consolidando a lo largo de la crisis de la emancipación, sobre todo durante el año de 1979. Esto formó una fuerte opinión pública contraria al gobierno y la Funai, y favorable al indio y su conformación como movimiento social (como muestran los siguientes titulares *Manifesto de Repudio a FUNAI e a Andreazza no dia nacional do índio* en A NOTICIA, 21 de marzo; *Dia do Índio: 4 séculos de sacrificios* en A CRITICA, 17 de marzo; *Proibição da FUNAI mexeu com a comunidade católica de Manaus* en A CRITICA, 27 de marzo; todos del año 1979).

El discurso se fue asentando, las viejas ideas del verdadero brasileño y de un ancestral remordimiento unían la diferencia con la nacionalidad común. El antropólogo Mauro William Barbosa de Almeida, de la UNICAMP y miembro de la sociedad Pro-Índio de São Paulo escribía en la Folha de São Paulo el 28 de septiembre de 1980, algo

que ya era parte, por aquel entonces, del nuevo indio: “São brasileiros sem deixarem de ser caiapó, nambiquara ou xavante. E com um modo caiapó, nambiquara ou xavante de usar a terra, de viver em família, de falar e de viver”⁷⁰. Eran brasileños, pero diferentes.

Al mismo tiempo, en una época donde los impactos de las políticas económicas agresivas brasileñas que tomaron especial impulso durante la dictadura, ya comenzaban a mostrar sus preocupantes marcas sobre la naturaleza (visible en el extenso capítulo dedicado a ello en *Victims of the Miracle*, de Davis, 1978). El proceso de naturalización del indio como parte del paisaje de Brasil llevó a unir, en el discurso y el imaginario bullente de la época, al mismo con la propia naturaleza. El diputado por Pará Ruben Valduga, hablando en nombre de la Anai de su Estado en la Asamblea Legislativa (FOLHA DE LONDRINA, 25 de marzo 1981), defendía esta posición emergente en el imaginario común. Ambos, indio y naturaleza, originarios de la América primitiva y que, formados por miles de años antes de la llegada de los destructores europeos y su civilización antropofágica, estaban viendo su fin acelerado por la codicia y violencia de los mismos.

Con la intención emancipadora de fondo, las organizaciones sociales a favor del indio y su lucha pusieron como enemigo principal al Estado militar y su brazo indigenista, la Funai. Para aquellos que buscaban en la causa indígena una actividad justa donde lavar su conciencia y trabajar activamente por un cambio en el país, la representación estatal, como enemigo aguerrido del indio desvalido, debía ser combatida. Esto llevó a desengaños profundos en muchos activistas y tantos otros que incluso cuestionaron abiertamente la propia causa indígena al ver cómo los jefes y representantes indígenas no tenían reparos para negociar o colaborar con las autoridades indigenistas y militares.

Por ello, mientras el diputado Bete Mendes (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 18 de abril 1983, p. 2035) leía convencido un comunicado de Anai de Porto Alegre (una de

⁷⁰ Este proceso no fue uniforme ni consensuado. Todos los inmiscuidos en el proceso volcaban sus visiones particulares, como es el caso de Acary Passos Oliveira, director del museo de la Universidad Federal de Goiás. En un evento hecho en la universidad destinado a concienciar a la población, especialmente a niños y jóvenes, aseguraba que hay que eliminar la imagen anacrónica del indio siempre enfrentado y en oposición al portugués/hombre blanco. Para Passos Oliveira, el indio no podía permanecer como una diferencia aislada, fuera de una realidad que terminaría por destruirle. En una tesis parecida a lo defendido por la oficialidad y la corriente indigenista de los Meirelles, el profesor comentaba: “[...] Com a evolução, com o desenvolvimento penetrando cada vez mais no interior do país, com o atual processo econômico, o índio não pode mais ficar entocado em suas aldeias, é preciso que se integre à nossa civilização” (FOLHA DE GOIÁZ, 25 de marzo 1981).

las células más activas del activismo pro indígena), ayudaba a crear una diferenciación irreconciliable entre las posturas. Diferencia que más bien correspondían a una visión occidental y brasileña a lo que debía ser el indio y la lucha indígena. El diputado señalaba una serie de acciones, sobornos, prerrogativas políticas y fomento de conflictos religiosos, en el seno de las comunidades por parte de la Funai en Rio Grande do Sul. Estrategias destinadas a debilitar las organizaciones indígenas que se consolidaban en la región a partir de 1978. El diputado estaba en lo cierto, la Funai actuaba de tal manera ante el peligro de un movimiento indígena autónomo, pero se vislumbraba en su discurso que el trasfondo del mensaje era una lucha entre la institución indigenista y el ANAI por la influencia en la opinión pública y en el propio movimiento indígena.

Relembro o que a seção baiana da Associação Nacional de Apoio ao Índio, ANAI, hoje divulgou: ‘No dia do índio não temos muito o que comemorar. Não se comemoram assassinatos de índios, invasões de suas terras, remoção de homens, mulheres e crianças enxotadas de suas terras por grileiros inescrupulosos. Não podemos festejar a inércia, omissão e incompetência da Funai, do Ministério do Interior e do Governo no tratamento da questão indígena, temos, sim, a comemorar a tenacidade, a resistência, a luta, a inteligência e a coragem dos indígenas e também a solidariedade que os brasileiros demonstraram elegendo um líder indígena à Câmara Federal’. (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 20 de abril 1983, p. 2016)

En el discurso arriba transcrito, se aúna la lucha indígena en la de los trabajadores de Brasil, en el que era definido como el habitante “mais antigo habitante da terra”. En él, Haroldo Lima, diputado por Bahia, concretaba esa línea y división entre el Estado y la Funai en un lado, y los pueblos indígenas y la sociedad brasileña ansiosa de libertad por otro.

Tal vez, el texto que mejor muestre esta posición sea el firmado por Eunice Durham en representación del ABA y Manuela Carneiro da Cunha por la Comisión Pro Índio de São Paulo llamado *Os índios no projeto de Código Civil: a emenda da datilógrafia* y publicado en Folha de São Paulo el 1 de abril de 1984. En él, las antropólogas asumían la situación del indio como un indicador de la democracia en el país, como las poblaciones más vulnerables al autoritarismo. Hacer un seguimiento a lo que les pasaba era hacer un seguimiento a la democratización de un país con una dictadura moribunda. El ejemplo para ellas se basaba en que el día 20 de aquel mes se había firmado un decreto ministerial para abrir las áreas indígenas a la explotación minera. Este evento había sucedido sin dar ningún tipo de explicación ni detalle, sin que se haya hablado con las poblaciones indígenas afectadas, pero sobre todo, sin que se

haya hablado con las instituciones de la sociedad civil interesadas en la cuestión indígena, por tanto, cualificadas para opinar sobre el tema

Defender al indio era defender la libertad; en este sentido, el indio iniciaba su última travesía por el imaginario, su última mutación, como oposición a todo lo malo que representaba la sociedad occidental. Una vez más, en un ejercicio de instrumentalización de lo indio como oposición ontológica, se construía un espejo invertido que servía como rompecabezas para generar una imagen contraria al nosotros.

4.4.1 La triple dimensión del indio contemporáneo: el indio (híper)real, el indio permitido y el nativo ecológico

Como se analizará en el próximo y último capítulo, el movimiento indígena “tutelado” por el Cimi dio un gran salto adelante con la mediatización que generó la polémica del proyecto de emancipación de Rangel Reis, el “momento heroico” del indigenismo actual (RAMOS, 1995). Desde entonces, infinidad de movimientos que apoyaban y acompañaban la causa indígena se fueron creando y uniendo a dicha lucha. En este entusiasmo común, el indio conquistó la posición de la primera víctima de la dictadura militar gracias a, como se comentó, su no asociación a ningún tipo de ideología política concreta. Algo que le hacía un actor político clave desde el que canalizar críticas, presiones y protestas contra el gobierno controlado por los militares. Esta coyuntura llevó a un proceso de reflexión y toma de realidad de la sociedad brasileña, que cuestionó fuertemente los pilares esenciales del indio imaginado históricamente.

Animados por el éxito inicial de su movilización, los indígenas se organizaron en la União das Nações Indígenas (UNI), junto a una miríada enorme de pequeñas organizaciones y asociaciones locales y regionales, y por otro lado, fue naciendo toda una camada infinita de organizaciones favorables a los pueblos indígenas. O sea, poco tiempo después, casi todas las grandes ciudades y capitales brasileñas tenían una sede de la Associação Nacional de Apoio ao Índio (Anai) o una Comissão Pro-Índio (CPI). Al poco, y salvo algunas excepciones visibles en este trabajo, la inmensa mayoría no consiguió sobrevivir al entusiasmo propio que la coyuntura específica de su tiempo generó.

El indio pasivo, tutelado y desvalido, había pasado a ser visto como protagonista activo de su destino; de ser protegido de las influencias negativas de la civilización que le asimilaba, a ser protegido de las codicias de un sistema capitalista, desigual y destructor, para que el indio pudiera seguir siendo indio. Había pasado de ser un indio naturalizado como obstáculo al desarrollo, al indio naturalizado como defensor de una naturaleza por conservar. Libertad, armonía, comunidad y sabiduría fueron epítetos que comenzaron a meterse en la piel del indio, cambiando antiguos paradigmas por nuevos que se anunciaban meros intercambios de estereotipos e imágenes, las cuales fueron construidas por los anhelos y esperanzas en la mentalidad de una sociedad brasileña que exigía libertad y alternativas, en un mundo postcolonial en crisis.

El indio, incapaz de desaparecer, seguía perviviendo fuertemente en la mentalidad de aquellos incluso cercanos a su realidad. No solo los hermanos Villas-Bôas o Darcy Ribeiro no consiguieron desprenderse de generalidades imaginadas a pesar de su vasto conocimiento sobre la realidad y pluralidad étnico-cultural indígena de Brasil, sino que esta incapacidad se extrapolaba a toda una sociedad que despertaba, perezosa, ante la emergencia étnica que recorría, explosiva, América Latina.

Alcida Rita Ramos (1998), que vivió aquella época como activista y que trabajó extensamente todo este tema, cree que la cuestión radicaba en el exotismo del indio. Lo indio estaba irrefrenablemente unido a su condición exótica, y gracias a ello había sido siempre el más exitoso producto de importación/exportación de Brasil. Usado por los brasileños para impresionar a los extranjeros, parece que el indio como exótico era generado desde el exterior para influenciar la imagen del indio en el propio Brasil, como en el caso de los yanomami (vistos como nobles salvajes tras el paso por el filtro de la literatura norteamericana) o el parque del Xingu (territorio que se usaba para mostrar lo exótico de Brasil a invitados importantes y a la prensa internacional) (RAMOS, 1998). El exotismo lo inunda todo cuando se hablaba de lo indio, y es tal vez el origen de la imposibilidad generalizada de imaginar al indígena fuera de su contexto como indio.

Esto no debe ser subestimado, ya que es una poderosa herramienta para forzar coyunturas y cambios. Un buen ejemplo de ello es el caso de Mario Juruna, que, siendo elegido diputado en 1982, usaba la doble inmunidad como congresista e indígena para criticar furibundamente todo el sistema político de la dictadura. Situación que le convirtió en instrumento en manos de otros políticos, grupos de presión, así como de la

prensa, para poder criticar la dictadura sin exponerse ellos mismos. Cuando Juruna dejó de ser necesario, la propia herramienta del exotismo dibujó al diputado como un imbécil que, incómodamente, hacía demasiado ruido al no conocer las reglas de los civilizados.

O xavante fez sucesso pela primeira vez quando apareceu em Brasília com o gravador na mão gravando todas as conversas que mantinha com dirigentes da Funai. Imediatamente os jornais começaram a explorar o folclórico da situação e Mário Juruna foi inclusive convidado a ser padrinho da Banda de Ipanema, tornando-se objeto de exotismo das elites do Rio, São Paulo, Brasília e demais capitais”. (RAMOS, 2004)

La condición exótica del indio, que generaba un otro siempre ajeno, se recreaba en la necesidad de romantizar esa realidad. O sea, mientras que el indio como exótico tendía a ser visto tradicionalmente como una hosca representación salvaje, contrario a todo lo bueno que la Modernidad Occidental ofrecía, la visión contraria que quería criticar a esa misma Modernidad encontraba en la visión romántica e idealizada de lo exótico un referente privilegiado. Una prueba definitiva de la ambivalencia polisémica del indio como espejo de la Modernidad y el nosotros.

Como sabemos, la figura del indio romántico fue explotada principalmente en la literatura, pintura y música nacidas de una tradición decimonónica que se inspiraba en el buen salvaje dieciochesco, perdurando escondido en la retórica positivista y el conservacionismo pregonado por los Villas-Bôas. Esta representación no podía imaginar un indio de carne y hueso, ya sea como beodo infeliz tirado en la cuneta de una carretera olvidada o como líder vociferante que llamaba asesinos a los políticos en Brasilia. Por ello, ese exotismo romántico necesitaba en un primer momento generar un indio idealizado en todas sus características que sirviera como “melting-pot” donde cocinar y cuajar la *brasilidade* que da sentido a la nación y a la sociedad imaginada que contiene.

Con el paso del tiempo, ese trabajo del indigenismo conservacionista del Xingu y su oposición a una Modernidad destructora fue apropiado por los movimientos sociales favorables a los pueblos nativos. El indígena que empezó, a partir del contacto, a usar las herramientas de la sociedad imperante para su supervivencia (ya sean materiales o simbólicas) perdió sus ropajes de nobles salvajes. Para esta visión específica de una parte de la sociedad brasileña, el buen salvaje no podía ser el que exigía derechos en manifestaciones y negociaciones, sino el desnudo y “puro” habitante de la selva virgen. Al condenar su situación, estos indios pasaron de ser una raza en redención a una

amenaza para la civilización. “It is only in the condition of natural purity that Indians can be raised to the honor of ancestors of today’s Braziliannes” (RAMOS, 1998).

Por ello, se produjo una transmutación interesante, en la cual ese indio desnudo y emplumado, el puro, podía ser aquel luchador de los movimientos sociales, siempre y cuando lo hiciese por los altos ideales impuestos por el imaginario civilizado, y este se presentase en tal lucha con el cuerpo semidesnudo pintado y la cabeza emplumada⁷¹. Así fue como pervivió mimetizado este indio romántico proyectado sobre lo indígena. Era aquel que para la prensa, artistas, antropólogos y activistas, se presentaba en la Explanada de los Ministerios del Eje Monumental de Brasilia. Era el indio íntegro que debía mantenerse como una figura inquebrantable en la lucha, mantenerse puros en sus principios e ideales, hasta las últimas consecuencias, presentándose de nuevo la barrera inter-étnica de la otredad permitida; pues si aquellos líderes o comunidades intentaban negociar con las autoridades militares o cambiaban de parecer sobre cuestiones clave, mostrar debilidades o cualquier tipo de rasgo humano (como ambición personal o avaricia), no eran merecedores de ser considerados indios. Muchas veces, la solidaridad de estas organizaciones estuvo condicionada a aquellos indígenas que mostraban “integridad” y “pureza” ideológica.

El indio tenía que cumplir las expectativas que el hombre blanco había puesto en él. Por eso, todas estas cuestiones, como la virtud basada en principios nobles, mantener una línea ideológica bien estructurada y coherente y ser fiel a todo ello con inquebrantable valentía, al punto de morir si fuese necesario, parecían evidentes fantasías occidentales. Estas representaban las máximas virtudes que el hombre civilizado tenía en sus propios sistemas de valores, los cuales imponían a la lucha indígena convencido de que el indio debía seguir representando la oposición ontológica, a los excesos de la Modernidad encarnada en el sistema capitalista y al autoritarismo brasileño. El máximo exponente de dicho teatro de símbolos fue la Amazonía, la defensa, idealización y valorización de sus verdes infinitudes, su exótica exuberancia, sus serpenteantes ríos, sus animales únicos, sus inmensos árboles y sus nobles y salvajes indígenas, daban un punto importante de contrapeso a una sociedad occidental universal

⁷¹ Los propios pueblos indígenas entendieron la fuerza simbólica que entre los blancos tenía que presentarse según lo que sus expectativas imaginadas esperaban. Por ello solían siempre aparecer públicamente vestidos con los elementos tradicionales para la guerra tribal: pinturas y cocares emplumados. A esto se le unía, por supuesto, el uso ritual que tenía vestirse para la guerra, algo que ayudaba a crear identidad y unión entre los propios pueblos indígenas, tan diferentes étnico-culturalmente entre sí.

necesitada de contrapartidas que dieran un atisbo de esperanzas en aquellos tiempos de crisis de valores. Vemos la transmutación y actualización del indio decimonónico romántico como origen de la *brasilidade*, al indio de la segunda mitad del siglo XX folclorizado como contrapartida a los excesos de la Modernidad. Seguía reverberando en el tiempo, los viejos ecos del Paraíso Terrenal y la Edad de Oro perdida, que evidenciaban el pecado original de la humanidad occidental.

Esta visión del indio romantizado inserido en la visión crítica de los movimientos sociales que apoyaban a los indígenas se fortalece con la precariedad de estos movimientos. Los mismos, como ya se señaló anteriormente, tuvieron en su gran mayoría una vida breve, muchas relacionadas con una euforia propia de aquel tiempo y otras con los encontronazos que hubo entre el indio híper-real (RAMOS, 1995) y el indígena real. Alcida Rita Ramos describe esta situación en 1982, poco después de la efervescencia de 1978. En aquel año, eran evidentes las divergencias entre indígenas y blancos pro-indio, sobre todo cuando en el encuentro nacional de líderes indígenas, antropólogos y otros activistas se opusieron a que los líderes indígenas invitasen al presidente de la Funai, coronel Paulo Moreira Leal (octubre 1981 hasta julio de 1983), para que les diera una conferencia. Para los líderes indígenas, invitar al presidente de la Funai daba prestigio al encuentro, para los activistas blancos, suponía una traición, ya que aquel hombre era un militar ligado al *Conselho de Segurança Nacional*.

A mensagem embutida nessa reação poderia ser lida - e o foi, por alguns observadores - como: nós, brancos, ajudamos vocês, índios, para em troca vocês, índios, fazerem o que nós, brancos, achamos correto. Na verdade, essa atitude ecoava uma prática da época: utilizar a questão indígena para ventilar críticas ao regime militar sem incorrer em maiores repressões. O tema 'índio' era uma das poucas tábuas de salvação que flutuavam no mar da censura e das represálias à liberdade de expressão. (RAMOS, 1995, p. 10)

En el imaginario que lo rodea, el indígena se ve filtrado, domesticado y empaquetado en un tipo específico de indio, aquel que se ajusta a los anhelos, esperanzas e idealizaciones de los blancos. Es ahí donde nace el indio híper-real, ese perfecto que se ajusta al imaginado como otredad y es capaz de mover las sensibilidades y los recursos de las ONGs, activistas y poder mediático. Algo que demuestra que el indio tiende a verse sometido al filtro, en este caso ético, de sus aliados blancos al ser exigido que mueran defendiendo sus tierras, como mártires de una causa noble, frente al poder, la corrupción y la destrucción: “Quanto mais estóico e resistente a tentações for o índio, mais merecedor ele será da solidariedade dos brancos” (Ibídem).

Bajo esta lógica, donde se proponía la defensa y se trabajaba por un indio imaginado y modélico, se daban los casos, a veces, de sufrir verdaderas crisis internas porque su trabajo se veía interrumpido por indígenas reales con problemas reales. Pues es ese indio dependiente, sufridor, víctima del sistema, inocente de los males del capital, íntegro en sus acciones e intenciones y preferiblemente exótico que nutrían de recursos materiales y humanos su defensa. Según Alcida Rita Ramos (1995), parecía el destino inevitable de todas las entidades de apoyo a los pueblos indígenas que, inseridas en realidades burocratizadas que necesitan regular sus objetos de interés para obtener recursos, terminaban por experimentar la transición de indígenas de carne y hueso hacia el de una simulación idealizada que les sustentase su razón de ser. Como demuestran las siguientes palabras del ecologista y agrónomo José Lutzemberger, en las que ya unía ese indio hiper-real con la visión ecologista que buscaba en lo indígena un escaparate y un fuerte aliado:

E o índio que está há 30 mil anos na Amazônia? Ele que vive da e não contra a floresta como nós. O que estamos fazendo com o índio é o mais infame dos imperialismos. Eles têm sabedoria que nós não temos. Pensamos de uma maneira imediatista. Não seria mais sábio deixarmos a Amazônia para nossos netos? Vi a vida do caboclo amazonense. É bela e nobre. Mas ele acabará na favela, vítima dos estrangeiros e de gente do sul. (O ESTADO DE SÃO PAULO, 5 de abril 1979)

Este es otro proceso que vivió el indio brasileño (junto con todas las poblaciones indígenas del planeta), fue el paso de “sujeto colonial salvaje” al de “actor político-ecológico”, como señala Astrid Ulloa (2001), cuyo trabajo se centra en este proceso concreto en Colombia y que nos sirve para ilustrar el proceso parejo en el país que nos concierne. En Brasil hubo una evolución intelectual y activista a lo largo de la década de 1970, que, en su lógica, relacionó el destino de una Amazonía asediada por las multinacionales y el agro-negocio, al de los pueblos indígenas. Esta relación unió a un indígena que luchaba por mantener sus tierras a la creencia de que lo hacía por conservar la naturaleza. Los pueblos indígenas, defendiendo su modo tradicional de vida con un relativo bajo impacto en el ambiente, se constituyeron como oposición a la fuerte incidencia en el medio de la explotación comercial. Dicho proceso llevó a una nueva naturalización del indio que terminó eclosionando con la unión de la lucha y

reivindicación indígena al de la lucha ecologista. Algo que en Brasil tuvo amplia difusión a comienzos de la década de 1980⁷².

Ulloa llama a este producto “nativo ecológico”. Dicho sujeto consigue mostrar la importancia de esta dimensión a la hora de unir fuerzas e intereses entre el movimiento ecologista (ambientalistas, ONGs, proyectos nacionales e internacionales de desarrollo sostenible) y el indígena (también indigenista), estando desde entonces: “en constante interrelación, contradicción y negociación reconfigurando tanto las prácticas locales como globales” (ULLOA, 2001).

Desde los años 70s, alrededor del mundo, los indígenas han comenzado a ser situados como actores importantes dentro del discurso ambiental con la proliferación de documentos de las Naciones Unidas, las ONG y los programas ambientales. Los indígenas ahora son vistos por la comunidad académica, las organizaciones en pro del medio ambiente, los medios masivos de comunicación y el público en general, tanto en Colombia como en el ámbito internacional, como los guardianes de la naturaleza, eco-héroes nativos ecológicos que protegen el medio ambiente y dan esperanza a la crisis ambiental global (ULLOA, 2001).

Por su parte, los pueblos indígenas también supieron sacar provecho de esta cuestión, introduciendo en su discurso ideológico la defensa de la naturaleza. Tanto es así que ellos mismos terminaron auto-concibiéndose como guardianes del medio ambiente, un elemento esencial a la identidad indígena⁷³. Esto llevó a que el propio indígena se apropiase de su nueva dimensión imaginada. En un proceso de resistencia y fortalecimiento, vio la oportunidad de reforzar un discurso y una práctica identitaria a partir de una dinámica nueva que jamás contempló; y que, a pesar de ello, se solapaba a la perfección con su relación tradicional con el medio, y con la imagen “positiva” que tenía la parte de la sociedad blanca que le daba apoyo. Ello creó una lógica indiscutible y fuertemente razonada que pudo usar para sus propios intereses en la lucha por su tierra ancestral, ya que, según este razonamiento, como indígenas, eran los mejor capacitados

⁷²*Movimento verde dá apoio aos índios*, Porantim VIII n.º 90 octubre 1986: “Gustavo Leon chauvet, coordandor da frente verde – DF, acredita que os movimentos ecologistas e indigenistas devem unir forças”; *Ecologista Frances defende índios*, Correio braziliense, 13 octubre 1981.

⁷³ Esta dimensión identitaria pudo ser comprobada en la disertación de maestría realizada por el autor del presente trabajo (TRINIDAD, 2011). Investigación realizada entre los Kichwas de la Amazonía ecuatoriana; para ellos, ser indígena suponía defender, respetar y entender la naturaleza desde un punto de vista claramente ecologista. No conseguían visualizarse más allá de estas limitaciones que habían sido fruto de imposiciones y negociaciones entre ecologistas, diversos movimientos sociales y la propia organización indígena.

para cuidarla⁷⁴. Discurso visible en estas palabras del indígena Guaraní, Mário Jacinto, recogida en unos cuadernos didácticos editados por el Cimi y la CNBB:

Muitos perguntam: para que o índio quer tanta terra, se ele não cultiva tudo? O índio é diferente do branco. Ele pensa. Ele sabe que tem que plantar, mas que não pode destruir tudo. E se o governo abrir mão de mais terra para o índio, o índio vai ter oportunidade de fazer a natureza voltar a nascer de novo, pois a coisa mais linda da face da terra é a natureza. (CIMI/CNBB, 1989, p. 6)

Para el mundo, se fue haciendo patente poco a poco, demostrado por estudios que mostraban que los lugares de más biodiversidad eran aquellos habitados por pueblos indígenas, que los espacios vírgenes de la naturaleza realmente eran jardines seculares indígenas y que su biodiversidad superior era gracias a la actuación humana de sus guardianes ancestrales. Haciéndose común la idea de la diversidad “biocultural” (DUMOULIN, 2005) en las estrategias de comunicación de organizaciones indígenas y pro indígenas a partir de mediados de la década de 1980.

Como se ha señalado anteriormente, el indigenismo puede entenderse como una especie de Orientalismo aplicado a las poblaciones nativas de América. La unión de lo indio con el ecologismo parecía una dimensión nueva que refuerza dicho argumento. Al igual que existía la vertiente idealizada de la vida de los pueblos considerados “orientales” en un cuadro repleto de lugares alfombrados, harenes sensuales, aromas de especias y misticismos exóticos; existía también ese “orientalismo” americano con comunidades afables, indígenas sabios y concienciados que cuidaban de una naturaleza benevolente y agradecida. En contraposición a la naturalización del indio como obstáculo, como hacían los habitantes de la frontera, se naturalizó al indio en el pensamiento social de las clases medias emergentes de las ciudades brasileñas, en el cual se presentaba como amoroso guardián mimetizado con una naturaleza exótica. Naomi Klein, periodista, escritora y activista canadiense, en una conferencia dada en el Royal Festival Hall de Londres el 4 de mayo de 2016⁷⁵ en Memoria de Edward Said, unió el concepto de Orientalismo diseñado por el autor con el problema del medio ambiente.

⁷⁴ Ulloa (2001) defiende una interesante reflexión sobre la feminización de la naturaleza y a través de ella la feminización del indígena, que en un paradigma patriarcal supondría la subordinación tanto de lo indígena como de la naturaleza al poder ideológico occidental. La representación del indio inmerso en una naturaleza no corrompida, como si el indígena no ejerciera presión antrópica, reforzaba el indio como otredad exótica o buen salvaje.

⁷⁵ Transcrito y traducido al italiano por la revista Internazionale, 2/8 septiembre 2016, n.º 1169, año 23, en un artículo llamado *Resistenza climática*.

Según Said, el Orientalismo, como construcción, era un modo para disminuir, reducir a pura esencia y privar de humanidad a otras culturas, pueblos y regiones geográficas. A partir de ser catalogado como otredad, e imaginada como tal, todo tipo de transgresiones (como expulsiones, robo de tierras, ocupaciones, invasiones, etc.) se veían legitimadas. Al mismo tiempo que su opuesto, el idealizar, reducía a significados abstractos y ensoñaciones pueriles a las difíciles realidades de aquellas poblaciones periféricas. Demostrando, ambas líneas, que esas poblaciones no tenían los mismos derechos y la misma humanidad que aquellos que les distinguían como otredad, quienes podían crear categorías excluyentes y generar leyes, políticas y acciones concretas.

Y esto, como se ha visto en este trabajo, es una cuestión clave en las construcciones mentales e ideológicas que sustentan las relaciones inter-étnicas. Pues, al ampararse en el imaginar una otredad simplificada como oposición ontológica perteneciente a una humanidad diferente, se permitía establecer un racismo institucional y estructural que servía como herramienta para que los más poderosos disminuyeran la importancia de la vida de los menos poderosos. Fueron estos instrumentos los aplicados una y otra vez tanto por los que imaginaban al indio “bueno” como por los que lo imaginaban “malo”. Es decir, eran ellos quienes tenían la posibilidad real de establecer el valor relativo de los seres humanos con el que consentir la eliminación, física o culturalmente, de pueblos enteros y antiguas culturas. Sobre todo si naturalizando al indio se relacionaba con una naturaleza expoliada por la ideología utilitarista y productivista general.

Para finales de la dictadura, ese indio nuevo hiperrealista y fuertemente ligado a la lucha por la tierra y la biodiversidad estaba bien asentado en la mentalidad común de Brasil. Parecía que realmente se habían superado las antiguas limitaciones y se había sustituido por la lucha definida del indígena de carne y hueso, pero, tristemente, eso quedaba lejos de la realidad.

Como hemos visto, al indio, desde la sociedad urbanita que generaba la opinión pública y el imaginario común, se le había visto siempre como algo alejado de su realidad. Distancia marcada por el tiempo, o sea, el indio como algo del pasado, y el espacio, en los rincones más recónditos y salvajes de la nación. Esta perspectiva que había permitido compaginar la eterna contradicción que había caracterizado a Brasil con su indio desde que se constituyó como nación siguió estando presente en ese indio construido, solo que imaginado en nuevos espacios. El indio confinado a la Explanada

de los Ministerios de Brasilia, donde protestaba, o en tierras del lejano interior luchando contra invasores y la (in)justicia, se convirtieron en las nuevas fronteras entre las cuales se le “permitía” existir y que jamás podía sobrepasar. Visible en que básicamente el indio siguió siendo una entidad marginal en los espacios cotidianos de saber y poder brasileño, como podría ser la educación básica, la universidad o en las políticas de los ayuntamientos o gobiernos locales y regionales.

Desde un punto de vista demográfico tenía mucho sentido, pues el indígena ocupaba un nicho bastante bajo en el cómputo global de la población, pero no era así en la cantidad de capital cultural y espacio mediático que acumulaban. Por aquel entonces, se fue gestando lo que podríamos llamar “indio permitido”, que era aquel indio folclorizado a través de la lucha social, las reivindicaciones sobre la tierra y su ligación con el medio ambiente. Así, mientras se mantuviera dentro de esos límites, al indio se le “permitía” sus exóticas exhibiciones. Los escasísimos ejemplos de indígenas políticos o intelectuales solo servían como excepciones que confirmaban una dura realidad. El indio seguía, en la cotidianidad, siendo relacionado con la torpeza, lo bárbaro o la estupidez. El indio venerable era aquel que gritaba cánticos de guerra frente al *Palácio do Planalto* o en la sede de la Funai, el indio cotidiano era el despreciado en los arrabales de las ciudades del interior, el *caboclo* a la vera de carreteras y ríos, el adjetivo de inferioridad para denigrar racialmente o el concepto que seguía ocupando su destino teleológico como formador de la raza brasileña en los libros de historia.

Para concluir las reflexiones de este capítulo, se toma prestado el término de Rosamel Millamán y Charles Hale (2006), quienes a su vez lo elaboraron a partir de escucharlo hablar de pasada, casi como una ocurrencia, en una conferencia de la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui. Los autores delimitan, sirviendo dicha definición para comprender la dimensión final que ocupó el indio a finales de la dictadura, el “indio permitido” como una categoría sociopolítica que hace referencia a las políticas hechas para contentar a los movimientos indígenas para crear espacios “permitidos” con la condición de que no salgan de ellos. Por ello, y desde el contexto de la América Latina de cambio al siglo XXI, resulta interesante cómo definen ese cautiverio de su propia condición de indio, el cual, habiendo capitalizado una cantidad generosa de prestigio cultural (como ocurría con los indígenas en Brasil en la década de 1980), los espacios que habían sido ocupados al poco les fue permitido ocuparlos siempre que se mantuvieran subordinados al proyecto global de la nación.

El ‘indio permitido’—según esta ideología—logra negociar la modernidad, sustituir ‘protesta’ con ‘propuesta’, actuar con autenticidad, y a la vez, manejar el lenguaje dominante. Su ‘otro’—el desautorizado—es rebelde, vengativo, y conflictivo. (HALL; MILLAMÁN, 2006, p. 304)

CAPÍTULO 5

EL PODER DEL INDIGENISMO LIBERTADOR/RELIGIOSO EN LA CONFORMACIÓN DEL INDIO CONTEMPORÁNEO

5.1 EL GIRO RADICAL DE UN PARADIGMA SECULAR

O testemunho evangélico nunca destrói um povo. Se destrói, não é evangélico. Também uma visão fatalista e entreguista é incompatível com o testemunho da vida. Quem aposta que daqui a uns 50 anos não haverá mais povos indígenas, leva uma mensagem de morte a estes povos. (SUESS, 1988, 238)

Para poder hablar de la importancia que tuvo la Iglesia Católica en la conformación de la lucha indígena y el indio imaginado contemporáneo, es necesario explicar el cambio de paradigma que vivió esta institución a mediados del siglo XX. Para ello, se merece primero una explicación sobre cómo había sido hasta aquel momento la mentalidad y metodología aplicada por el poder religioso en Brasil sobre lo indio. Como acostumbra este trabajo, en este epígrafe se va a buscar ese indio forjado en el imaginario misionero. Esto se presenta como necesario para comprender en toda su dimensión el enorme cambio que experimentó, reinventando al indio para siempre, el sector más progresista de la Iglesia.

La Iglesia Católica tradicionalmente ha sido un actor fundamental durante la expansión atlántica de las potencias ibéricas que dieron comienzo a la formación del sistema-mundo Euro-occidental. La institución religiosa tenía por aquel entonces un rol de árbitro mundial que le permitía legitimar y ratificar tratados, guerras, invasiones, expansiones y exploraciones. Con el paso del tiempo, y a pesar de sufrir serios reveses como la Reforma o la secularización progresiva de la vida pública, consiguió, históricamente, mantener su estatus en las regiones que han formado ancestralmente su esfera de influencia.

La Europa medieval había basado sus raras y excepcionales aventuras fuera de su territorio en proyectos evangelizadores o de defensa de la fe. Por ello, usó este mismo recurso para dar comienzo a la nueva fase expansionista que se estaba gestando a finales del siglo XV. En aquellos años, las potencias ibéricas consiguieron ser sus protagonistas, impulsadas por las seculares guerras de conquista contra el musulmán. Para dichas potencias, que abrieron las puertas de la Modernidad al mundo y su mito civilizador, la evangelización fue clave para poder comenzar a elaborar y poner en práctica dicha fase.

Como institución que compartía y competía por las cuotas de poder oficial y popular, el rol de la Iglesia Católica en este proceso fue protagónico. La religiosidad trabajó profundamente dentro de la temprana y necesaria ambivalencia que se desarrolló en torno al indio, con la intención de darle un significado concreto en la sociedad colonial (local y global) que se estaba desarrollando. En ese proceso se dio espacio definido al indio dentro de un paradigma europeo que se encontraba ante una tesitura totalmente nueva, en el que se construyó al indio ajeno como oposición al nosotros. Constructo simbólico-cultural que viajaba por los entrelazados raíles de la dicotomía bondad/maldad. Esta situación ambigua ayudó a definir con exactitud la metodología o praxis a utilizar con las diferentes poblaciones indígenas. En esta visión de indios buenos e indios malos fue clave la aportación, como un recurso que ayudaba a unir ambas vías y las entretejía en el juego interétnico, del indio construido como pagano que atraer a las filas del cristianismo¹.

La joven orden de los jesuitas se destacó en la cuestión indígena en el Brasil colonial (FEITOSA, 1986), siendo quienes establecieron las bases del imaginario y la metodología misionera que perduraría hasta las grandes reformas en el indigenismo oficial del siglo XIX. La Compañía de Jesús, fundada por Ignacio de Loyola en 1539 en el contexto de la Contrarreforma, basó sus postulados en un intento de crear una obra evangelizadora que superase los viejos paradigmas y se adaptara a la nueva realidad colonial. La metodología que crearon los jesuitas para su intervención sobre las poblaciones indígenas, a pesar de ser idealizados por la percepción popular de la historia², se valía profundamente de un contexto de violencia física (con la ayuda de las autoridades coloniales) y sobre todo simbólica. Un buen ejemplo fue el controvertido Manuel da Nóbrega, que a pesar de pasar a la historia como un “defensor de los indios”, defendía que debía usarse el miedo y la coacción para controlar aquellas masas de salvajes, y convertirlos en devotos súbditos de la corona: “Com isto, temos o surgimento do modelo missionário dos aldeamentos, sendo que Nóbrega opina que sem eles ‘não se podem doutrinar nem sujeitar nem metê-los em ordem’” (FLUCK, 2013).

Se estableció una metodología que, no siendo totalmente generalizada, sí creó un corpus normativo que inspiró a la tradición misionera. En ella, los indígenas eran adoctrinados agresivamente con horarios, normas, rituales y costumbres basadas en la vida monacal y

¹ Para una bibliografía aproximativa al catolicismo, los pueblos indígenas y el Brasil colonial, consultar, aparte de los autores citados en el cuerpo del texto en este epígrafe: ANTONIAZZI (1994), FEITOSA (1986), HOORNAERT (1984), JAECKEL (2008), LEITE (1953;1956; 1956b), DE CASTILHO (2000), RIZZINI; SCHUELER (2011).

² La visión popular sobre la obra misional jesuita retiene la estética de las reducciones y repúblicas guaraníes como remansos de paz y prosperidad, como muestra la famosa película *La Misión* de Roland Joffé (1986).

colonial portuguesa. Los mismos eran estimulados a guerrear o a hacer la paz con otras etnias y pueblos según la conveniencia de misioneros y autoridades coloniales. Las misiones usaron la metodología de la “*sujeição*” de los indígenas, o sea, el *aldeamiento* o la reducción, algo que se reveló de vital importancia tanto para la corona como para los misioneros, ya que agrupando a todos los indígenas en una sola aldea, podían ser más fácilmente controlables. “[...] a catequese serviu de instrumento para a imposição dos usos e costumes portugueses” sin ser adaptada a la vida indígena, la catequesis pasaba por enseñar las costumbres y usos de la cultura portuguesa. En ese sentido, en las aldeas de los misioneros, el indígena era disciplinado cumpliendo horarios y rituales marcados. También, solían ser forzados a realizar trabajos productivos que “dignificasen” y dieran sentido a su vida dentro del orden universal occidental, en lo teológico y lo colonial. La familia monógama cristiana, la separación de los niños de los padres para ser educados más eficazmente, permitir la guerra solo cuando favoreciese a la corona, etc. eran prácticas que enunciaban la integración de la obra misional con la colonial (PAIVA, 1982).

Los jesuitas y religiosos tampoco fueron ajenos a la creación ambivalente del indio que oscilaba entre sus características positivas o negativas. Pero con el tiempo y tras la intención de la aculturación agresiva, los jesuitas dieron mucho más valor, en detrimento de la idealización idílica, a la presencia demoníaca en una cotidianidad indígena que pretendían combatir con las formas, costumbres y usos de los cristianos civilizados. Por supuesto, los jesuitas se adaptaron a las necesidades coyunturales en un esfuerzo por combatir la precariedad tropical con inusitada tolerancia.

En este intento, los jesuitas se especializaron en una suerte de etnología, o etno-demonología, como señala Almeida (1995), por su obsesión de ver al demonio en todas las prácticas indígenas licenciosas, que les permitió adaptarse al medio y adoctrinar más eficazmente a partir de comprender las especificidades étnico-culturales de cada grupo o pueblo. Fuertemente influenciados por la práctica empírica, no consiguieron romper el robusto marco epistemológico e ideológico que les daba razón de ser. La práctica jesuita demostró que existía un límite en el discurso y en el imaginario que el mestizaje no podía sobrepasar, ya que si lo hiciera, cuestionaría las mismas bases de su proyecto colonial/civilizador. Esta situación fue regulada por los límites de la Esfera de Cristal (Gruzinski, 2014), es decir, la infranqueable frontera del lenguaje y el imaginario que conformaban los pilares esenciales de la Occidentalidad.

Con la expulsión de los jesuitas por el marqués de Pombal³ (1794) comenzó una fase de reordenamiento de la labor indigenista que, a pesar del interés del propio marqués, no terminó de cuajar. Por aquel entonces, el golpe a la Compañía de Jesús debilitó profundamente la labor misional en Brasil. A finales del siglo XVIII, y sobre todo en las primeras décadas del siglo XIX, las misiones se encontraban en estado de “abatimento” con una escasa representación de carmelitas y capuchinos en Maranhão, Pará, Espírito Santo y Ceará (SAMPAIO, 2009). Con la independencia de Brasil, el nuevo gobierno imperial intentó racionalizar la cuestión creando una normativa en el *Regimento das Missões* (1845) que diera cierto orden al indigenismo oficial. Para ello se pensó que los mejor preparados para acatar tal labor eran los misioneros que llevaban siglos mejorando una metodología de actuación sobre las poblaciones indígenas aculturadas y por aculturar.

Por ello, durante todo el siglo XIX y hasta la creación del SPI en 1910, el indigenismo brasileño estuvo totalmente identificado con la labor misional (AMOROSO, 1998, p. 103), especialmente con la orden de los capuchinos. En este intento de racionalizar la práctica indigenista y bajo la luz de las corrientes de pensamiento racionalista cada vez más fuertes en el mundo Occidental, se generó una legislación que fijaba el indigenismo sobre los pilares de la catequesis y la civilización con la intención de llevar, a través de la conversión, educación y trabajo, a un proceso de asimilación “blanda” a la población indígena. Tal y como señala Amoroso (1998), esta asimilación “blanda” era considerada así por contraponerse a la *bandeira* y a la violencia del frente de colonización. Pues la misma proponía que se debería resguardar al indígena de la violencia (ya estén *aldeados* o no), evitar imponer la conversión y otras malas *praxis*, como la tradicional práctica de separar padres e hijos para una aculturación más eficaz. Por desgracia, estas normas de asimilación “blanda” no solían aplicarse, y la violencia física y simbólica eran ejercidas impune y continuamente contra las poblaciones indígenas por misioneros, funcionarios del Estado y población no indígena.

Em todo o século XIX nenhuma missão religiosa realizara uma só pacificação de tribo hostil; no entanto, continuavam apregoando sua exclusiva capacidade para esses empreendimentos. As poucas missões que realmente atuavam entre índios haviam caído a um nível muito baixo. Mesmo onde havia fervor e dedicação, como parece ter ocorrido com os dominicanos de frei Gil, no Araguaia, os métodos utilizados punham tudo a perder. Velhos erros repetidos através de gerações levavam uma tribo após

³ Sebastião José de Carvalho e Mello, el Marqués de Pombal, vio a los jesuitas como una figura que contestaba la autoridad portuguesa, ya que solo respondía ante el Papa, y que hacía una competencia desleal a la Corona y su proyecto colonial al poseer ricas y extensas tierras que explotaban eficientemente y cuyos productos comerciaban en las ciudades de Brasil. Esta situación eventualmente terminó por hacer que el famoso marqués decidiera expulsar a los jesuitas y confiscar sus tierras (ARENAS, 2013).

outra ao mais alto grau de desajustamento, sem que os missionários tomassem consciência do papel que sua própria intolerância representava no processo. Em quase todas as missões haviam estourado conflitos entre índios e missionários que eram atribuídos, de forma simplista, à rudeza do índio mal-agradecido e irremediavelmente inepto para a civilização. (RIBEIRO, 1982, p. 133)

Fue en esta época que, inspirados en las misiones jesuíticas, se comenzó a imponer una metodología de asimilación que usaría incluso el *Serviço de Proteção ao Índio*, llegando a ser usada por casi más de un siglo. Esta metodología se basaba en mezclar las comunidades indígenas entre ellas, favoreciendo la convivencia de indígenas aculturados con aquellos que estaban en proceso de hacerlo, y al mismo tiempo, se iban introduciendo agentes locales no indígenas que permitiesen la convivencia futura y la acomodación “blanda” de los indígenas en la sociedad rural y fronteriza brasileña. Como hemos visto en los capítulos anteriores, estas mismas estrategias eran las seguidas por el SPI durante buena parte de su existencia, siendo ineficaces en ambas épocas. En la misma línea que estableció el indigenismo *rondoniano* positivista, los indígenas para el poder imperial representaban una población local adaptada al entorno, lo que Couto de Magalhães llamaba de “braços aclimatados”, João da Silva Machado, “dóceis vassalos”, y Luiz Pereira do Couto Ferraz, colonos maravillosos para explotar áreas fértiles y aisladas del Imperio (AMOROSO, 1998, p. 110). La legislación imperial creó una nueva estructura de *aldeamientos* indígenas distribuidos por todas las provincias del Brasil bajo la supervisión de un *Diretor Geral de Índios*, nombrado por el emperador en persona, que coordinaba un pequeño cuerpo de funcionarios encargados de la administración y la seguridad de los *aldeamientos*. A su vez, a los misioneros se les encomendaba las labores de catequesis y educación, o sea, de establecer la línea de aculturación y asimilación de los indígenas. Por eso, en este nuevo contexto de indigenismo decimonónico, los misioneros fueron los responsables principales de la buena consecución del mismo (SAMPAIO, 2009).

Como señala Amoroso (1998), el indio, para los capuchinos que durante el siglo XIX tuvieron el peso principal del indigenismo en Brasil, era imaginado a partir de tres premisas principales: primero, este mantenía un estado tan inferior de intelectualidad que no podía comprender valores externos a su cultura primitiva; segundo, tal situación hacía que el indio nunca pudiera ser totalmente asimilado o civilizado; y, tercero, que la mejor metodología, en consecuencia de su estado salvaje, no debía basarse en el aprendizaje sino en la imitación. La pedagogía de la imitación que los capuchinos establecieron fue esencial para consolidar la antigua imagen del indio infantilizado. Tal y como vimos en el epígrafe de la tutela, era una

otredad infantilizada, comparada con niños, pero a diferencia de los niños blancos que algún día serían adultos y por ende civilizados, el indio era un ser infantilizado eternamente que solo podía aspirar a imitar comportamientos civilizados. Es por eso que es tan importante la presencia de agentes no indígenas en los *aldeamientos*, pues servían para la práctica pedagógica de la imitación en el día a día.

La experiencia misional tradicional que llegó casi intacta a la época estudiada en este trabajo, y que fue criticada por la posterior práctica libertadora de la década de 1960 y 1970 en Brasil, se basaba en la imagen de un indio embrutecido, bestial y salvaje que solo podía ser “domado” como una fiera salvaje. En una clara continuación de la visión jesuítica, únicamente a partir del látigo y el miedo se podía conseguir que imitaran las buenas costumbres⁴.

Dai-me povos morigerados para entreverar entre os índios. O termo catequese, neste contexto, estará vinculado, na narrativa do missionário, à necessidade da imposição da ordem, de incutir o medo às autoridades nas populações indígenas: ‘Catequese no Brasil é Evangelho, mas também energia para se lidar com feras [...] os tigres pelo medo se tem em respeito’. (AMOROSO, 1998, p. 113)

En la búsqueda de nuevas identidades republicanas, el Estado brasileño nacido tras la caída del Imperio (1889) dio prioridad a un programa laico de aculturación e integración del indio que otorgase legitimidad a su consolidación como Estado-nación. Proceso que encontró una fuerte resistencia en las misiones religiosas que veían peligrar su monopolio en la cuestión indígena.

En el proceso que dio origen al SPI, la oposición religiosa fue fuerte y dura. Stauffer (1959), en su trabajo sobre el origen de la institución indigenista de Rondon, señala que este proceso supuso un giro radical en la práctica secular brasileña de cargar sobre el clero toda la responsabilidad de supervisar el bienestar y la educación de los pueblos indígenas. Por aquellos años, el escándalo en la Iglesia fue mayúsculo, ya que esta labor, la catequesis de los

⁴ Un buen ejemplo de esto se ve en las misiones de los salesianos entre los Bororo de Mato Grosso en el siglo XIX y que se analizan en CAREAGA (2010). En este trabajo se describen prácticas de resistencia por parte de los Bororo como la de continuar sus actividades religiosas y ritualidades cotidianas al mismo tiempo que participaban de las misas, de los talleres, de las actividades colectivas, adoptaban nombres cristianos y vestían a la usanza occidental. Esto lo hacían con la intención de agradar a los misioneros de quienes dependían para obtener productos y herramientas esenciales para ellos. Este inteligente doble juego de los Bororo seguramente era percibido por los misioneros como el salvajismo impenetrable inherente al indio brasileño y la constatación, sin competir con su condición de hijo de Dios, de su inferioridad racial. Estas situaciones de resistencia cultural llevaron a prácticas innobles y reprochables por parte de los misioneros, como se relata en el mismo trabajo, como contaminar deliberadamente con enfermedades importadas a los indígenas. Práctica que buscaba convencerles de que era un castigo divino, solo remediable con el abrazo a la verdadera fe y el abandono de sus prácticas sacrílegas inspiradas por el demonio.

paganos, la consideraban un derecho sagrado y ancestral. Este debate, el de dar a un funcionario público lo que era un trabajo voluntario y vocacional de los religiosos, estuvo muy presente en la prensa de la época. El enfrentamiento entre la cúpula del indigenismo laico y la Iglesia siguió vivo como una rivalidad irreconciliable por mucho tiempo.

En el gráfico trabajo de Carlos Augusto da Rocha Freire (2011), que conmemora los cien años de la fundación del SPI, se recopila documentación (informes, noticias, legislación, etc.) y material fotográfico sobre la vida de la institución indigenista. En dicha obra se puede apreciar en recortes de periódicos el alcance mediático de la confrontación entre el indigenismo laico y el religioso. Para los religiosos de la época aquel indigenismo era “*A pilheria da proteção aos selvícolas*”, “*Romantismo inpeto e perigoso*”, “*Lyrismo fora de tempo*” [sic], al punto de presionar, a través de políticos católicos con una importante cuota de poder, para la desaparición del propio SPI.

Por supuesto, desde el otro lado, se creó un discurso anticlerical que recalca los errores de las misiones y de su propuesta indigenista; “*As missoes salesianas continuam explorando os índios, em desrespeito aos artigos 5º e 11º, da constituição federal*”, “*catechese escravagista, as missões salesianas e os índios*”; “*Por vingança os salesianos tentam massacrar os índios*”. Recalcando la labor indigenista del ejército: “*Denuando à Nação os crimes contra os índios, Só ao Exercito está confiada a obra de civilização das nossas populações primitivas*”; y su labor patriótica: “*Missão religiosa estrangeira para colonizar as fronteiras do Brasil*” (ROCHA, 2011). Esta visión negativa se aferró fuertemente en la imaginación de las siguientes generaciones de indigenistas que aún en la década de 1970, con una Iglesia Católica brasileña que intentaba superar esas viejas prácticas, veían como un enemigo de los pueblos indígenas.

A pesar de la competencia con el indigenismo profano por la ostentación del poder hegemónico, los misioneros siguieron teniendo un papel importante en la normalización de la frontera y la gestión del contacto interétnico. La influencia de la Iglesia Católica seguía siendo importante, como muestra el que Juscelino Kubitschek, para contentar a los misioneros salesianos por la creación del Parque Nacional Indígena del Xingu, crease una ley que apoyaba a sus misiones en la Amazonía (OLIVEIRA J.; FREIRE, 2006, p. 146). Visible incluso con la posterior creación del Cimi en 1972, cuya estrategia se basó en escudarse en la influencia que la Iglesia tenía con el Estado brasileño para poder llevar a cabo su oposición generalizada y su activismo agresivo. Por eso, el Estado en mano de los militares siguió apoyando a las ramas más tradicionales para fomentar la competitividad por el poder en el

seno de la Iglesia, enfrentando muchas veces misiones progresistas con aquellas más conservadoras o tradicionalistas (PORANTIM, año 2 n.º 10 Agosto 1979).

Lamentavelmente, estamos ainda muito longe de ver generalizado os princípios desta reforma missiológica a todas as ordens religiosas. Mesmo na Igreja Católica, que progrediu mais neste campo, são ainda numerosas as ordens – como os salesianos, os capuchinos e os oblatos – que resistem a abandonar a velha doutrina e a devolver aos índios as terras e os bens que obtiveram e que detêm em nome da catequese. [sic] (RIBEIRO, 1977, p. 481-82)

5.1.1 La Teología de la Liberación y la dictadura civil-militar

En este contexto, el año de 1952 fue especialmente importante, en el que tuvieron lugar dos grandes cambios en el seno de la Iglesia Católica que influenciaron su devenir para las siguientes décadas. Por un lado, se creó la Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB)⁵, y por otro, se instalaron en Mato Grosso con los indígenas Tapirapé (MT) las Irmãzinhas de Jesus de Charles de Foucault. En el cual comenzaron una nueva forma de acción a servicio de la comunidad indígena llamada inculturación⁶, pionera en Brasil (OLIVEIRE; FREIRE, 2006, p.146).

Estos acontecimientos anunciaron la nueva etapa a la que estaba ingresando la Iglesia Católica. La misma se vería cristalizada con el Concilio Vaticano II (1962-1965), evento que marcaría el comienzo de la Teología de la Liberación. Iniciativa que tuvo su eco en América Latina con la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano realizado en Medellín (1969). A pesar de que los pueblos indígenas no estuvieron tratados directamente y como tema específico (SUESS, 1988, p. 211), la aparición de esta nueva teología revolucionó la forma en la que se relacionaban los misioneros adscritos a ella y los pueblos indígenas.

A partir do Concílio Vaticano II (1962-65) e da II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano (1968), em Medellín, Colômbia, começa a se aprofundar uma série de questionamentos em torno da prática missionária da Igreja junto aos povos indígenas. Não caberiam também a esses povos, perguntava-se na época, a liberdade religiosa, a libertação de todas as formas de colonialismo, o respeito a sua cultura e, afinal, a sua autodeterminação? (CNBB, 1987, p. 14)

⁵ La creación de la CNBB fue un proceso interesantísimo, ya que actualizó a una Iglesia brasileña atrasada con obispos aislados entre sí y escasamente formados teológicamente. Durante el Concilio Vaticano II sirvió para que entraran en contacto con las discusiones y corrientes de pensamiento en boga por aquel entonces en Europa y América Latina. Esto hizo que se produjese un profundo cambio en el discurso político y en la estructura interna de la Iglesia en Brasil (ALVES, 1978, p. 56).

⁶ Una, por aquel entonces, novedosa metodología de trabajo misionero con las poblaciones indígenas que buscaba valorizar la cultura nativa y trabajar desde su propio contexto, superando la tradicional imposición directa y agresiva de aculturación.

No hay que olvidar que el Concilio Vaticano II, y su consecuente réplica latinoamericana en la Teología de la Liberación, supusieron una fuerte renovación del imaginario social y cultural católico. La intención de dicho concilio de adecuar a los tiempos modernos la práctica y la creencia católica llevó a una verdadera revolución conceptual y metodológica en la Iglesia latinoamericana.

Comenzaron a plantearse cuestiones antes no preferenciales de una institución religiosa fuertemente comprometida con el poder eurocéntrico. Se esbozó una nueva forma de practicar la religión (aunque principalmente católica, la Teología de la Liberación incluyó otras congregaciones religiosas) donde se daba preferencia a los pobres y su liberación. Esta buscaba la emancipación de tal población del yugo del injusto sistema, y ofrecerles alcanzar la condición de hombres y mujeres liberados. Por tanto, a través de la práctica liberadora y de la fe vivida, la lucha contra la explotación y la desigualdad pasó a formar parte preferencial del trabajo de sacerdotes y adscritos.

La Teología de la Liberación⁷ fue un movimiento religioso, social y político surgido en América Latina en las décadas de 1960 y 1970, extendida durante las dos décadas siguientes, y que perdura hasta hoy día. Aunque muchos de sus militantes misioneros en Brasil eran de origen europeo, el fenómeno de la religiosidad libertadora estaba íntimamente ligado a la realidad latinoamericana de aquella época. Por aquel entonces, la región vivía una presión de expansionismo capitalista enorme, surgido por el crecimiento de las economías de las regiones hegemónicas tras la Segunda Guerra Mundial. Algo que llevó al incremento exponencial de la necesidad de acceder a materias primas, y de generar nuevos mercados en los territorios periféricos y en proceso de descolonización.

El contexto histórico y regional es imprescindible para comprender la fuerza de esta nueva propuesta libertadora. América Latina era en esos momentos uno de los escenarios más calientes de la Guerra Fría, avivados por el triunfo de la revolución cubana y la expansión del marxismo como alternativa a la opresión imperialista y capitalista que vivía la región. Al mismo tiempo, los desequilibrios causados por esta situación internacional llevó a la inmensa mayoría de los Estados latinoamericanos a sufrir golpes de Estado que buscaban instaurar gobiernos autoritarios de corte militar, en su mayoría, auspiciados por intereses de esos centros de poder mundiales, especialmente EE. UU. (FURTADO C., 1973).

⁷ Para ampliar información recomendamos, aparte de los citados en el cuerpo del texto, BENTUÉ (1995), DUSSEL (1996) y MAQUEO (1980). Y sobre la situación de esta corriente de cristianismo en la actualidad, BAPTISTA (2012) y TAVARES (2013).

A TdL latino-americana nasceu, portanto, da experiência pessoal e imediata de contato com a vida dura e sofrida das camadas populares urbanas e rurais. Os agentes pastorais e os educadores populares buscaram uma aproximação física, afetiva e intelectual em relação aos índios, camponeses sem-terra, pequenos lavradores do sertão, operários urbanos, lavadeiras, empregadas domésticas, prostitutas, sem-teto, crianças e povos da rua e com quaisquer outros grupos de marginalizados ou vítimas da injustiça. Isso se chamou mudança de lugar social. (MOREIRA, 2016, p. XX)

La Teología de la Liberación⁸, nacida del famoso Pacto de las Catacumbas durante el Concilio Vaticano II, proponía dar mayor protagonismo a la práctica cristiana de liberación de los oprimidos y sufrientes, teniendo en mente la preferencia de Cristo por los pobres y desheredados de la tierra. En la Conferencia General de Medellín (1968) se discutió ampliamente el tema de cómo poder poner en práctica en América Latina lo hablado en el concilio de Roma. La lectura que hacía la Teología de la Liberación sobre la realidad del mundo se basaba en admitir que existía un sistema que producía, estructuralmente, injusticia y marginalización. Se necesitaba, entonces, generar toda una producción teológica que acogiese dicha lectura, así como una estrategia de actuación que se basase en una lectura inteligente de la situación socio-económica del sistema. Esto llevó a que un grupo de obispos impulsaran un movimiento teológico basado en su propia sensibilidad hacia las injusticias que la Modernidad fomentaba en América Latina (SILVA S., 2009). Progresismo que los obispos acompañaron con la intención de desprenderse de la rigidez y conservadurismo, de la jerarquía y la doctrina tradicional católica.

Aquí, más que en otros campos, se hace apremiante superar la epistemología racionalista, que se contenta con entender una teología por sus mediaciones meramente teóricas, es decir, leyendo artículos, oyendo conferencias y hojeando libros. Importa situarse dentro de la epistemología bíblica, para la cual comprender implica amar, dejarse involucrar en cuerpo y alma, comulgar íntegramente; en una palabra, comprometerse en consonancia con las palabras del profeta: 'Juzgó la causa del afligido y del oprimido; ¿no es esto conocerme?, dice el Señor' (Jer. 22,16). (Ibíd. p. 113)

Este nuevo cristianismo renovó al catolicismo acercándolo a la realidad que se vivía en la región: se preocupó y comprometió con los pobres, se aproximó a otras formas de religiosidad, se abrió a los no creyentes, a la ciencia, al progreso y a las líneas de pensamiento de la modernidad (no en vano se vio apoyado por el pensamiento crítico de la época que tuvo su mayor exponente en la pedagogía liberadora de Paulo Freire, y la filosofía liberadora de Enrique Dussel).

⁸ Löwy (2000) propone llamarle cristianismo de liberación para fijarlo correctamente, ya que no es solo una teología sino también un activismo y una praxis, y así poder diferenciarlo correctamente del cristianismo conservador o tradicional.

La lucha que propuso la Teología de la Liberación fue clave para el futuro de los movimientos sociales en la América Latina contemporánea, incluido el movimiento indígena, no en vano muchos autores lo consideran siempre un punto de partida esencial que estudiar. Patente en que una de sus propuestas más importantes era la de la pedagogía libertadora, la cual pretendía, con una visión de transformación integral, comenzar educando a los pobres y oprimidos para que tomaran consciencia de sí mismo y de la situación que vivían para que pudieran transformar su realidad. Todo esto con el objetivo de crear una consciencia de comunidad o clase, un “nosotros” que les permitiera situarse dentro de un sistema que les marginaba. En el contexto brasileño, donde la Teología de la Liberación tuvo gran influencia (tal vez el país latinoamericano que más fuerte vivió este cristianismo libertario), fue indudable su protagonismo a la hora de crear consciencia sobre la situación del país y reconstruir sus bases democráticas y sociales.

La Teología de la Liberación se propuso como un cristianismo popular y progresista que quería sumarse a las corrientes organizativas sociales del momento. Su trabajo fue “simplemente” concienciar en los barrios y medios populares para que fueran los mismos oprimidos quienes tomaran consciencia de su situación y buscaran las vías de su propia liberación. En el terreno político, la diferencia de esta corriente cristiana con el resto de propuestas de su época fue su eficacia a la hora de generar análisis y acción. Lo cual creó vías concretas de superación e individualizando que combatían los mecanismos del sistema que generaban los déficits sociales.

Al mismo tiempo, la Teología de la Liberación, desde el principio, tuvo que afrontar desafíos enormes que terminaron por desgastar, a la larga, su impulso. Desde el primer momento, toda la estructura de poder, desde políticos locales hasta la geopolítica estadounidense⁹, lo identificó como un peligroso enemigo a batir. Por ello, lo sometieron a un incesante control represivo, y a un bombardeo mediático agresivo que se encargaba de dibujar a padres y misioneros comunistas que introducían la ideología marxista en la débil consciencia de los pobres.

Con todo, la oposición más férrea que vivió la Teología de la Liberación la encontró en el seno de la propia Iglesia. Los sectores más conservadores de la entidad católica vieron con malos ojos el rompimiento de las líneas estratégicas tradicionales (alinearse con el poder), y

⁹ Hay documentación de la época que demuestra el alarmismo con que afrontaron las secretarías de Estado estadounidenses la proliferación de religiosos adscritos a la Teología de la Liberación y su capacidad de movilización social. En este sentido, EE. UU. propuso una estrategia continua de desprestigio que asociase la teología libertadora al comunismo (TAVARES, 2013).

por otro, aparentar permanecer ajenos a los vaivenes político-sociales (dedicarse única y exclusivamente al ámbito espiritual). Esto se tradujo en una competición velada por las cuotas de poder en las estructuras internas de la Iglesia, así como discusiones que a veces traspasaban el ámbito privado.

La principal discusión partía de la radicalidad de la propuesta a favor del cambio social. Para los conservadores, esta era una evidencia de la “desviación ideológica” de la doctrina social católica (CHAOUCH, 2007). Demoledor, en este sentido, fue la aprobación de la Instrucción autorizada por Juan Pablo II y escrita por Joseph Ratzinger, el futuro Benedicto XVI en 1984. En esta Instrucción, el cardenal tilda a la Teología de la Liberación como un intento de instrumentalizar el catolicismo y las enseñanzas de Cristo, con la intención de introducir la teología “clasista” y la praxis marxista en la sociedad. Para Ratzinger, la “ética de clases” defiende que “todo aquello que en la doctrina evangélica y en la vida cristiana constituye un obstáculo para la lucha revolucionaria de las clases populares no viene de Dios y debe ser sustituido por una toma de partido revolucionario” (RATZINGER, 1984). Para él, parecía evidente que dicha teología de clases se encontraba en las “antípodas del espíritu evangélico de paz, misericordia y justicia”. El enfoque marxista llevaba a vaciar de esencia teológica a la propia Teología de la Liberación, llenándolo de contenidos divergentes con la ortodoxia, y de contradicciones consigo misma.

La Iglesia Católica, a través de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, ha impartido la ‘Instrucción sobre algunos aspectos de la “Teología de la Liberación” con el objeto de prevenir desviaciones contrarias al contenido de fe y a la aplicación práctica del Evangelio de Jesucristo. [...] El anuncio evangélico de un mensaje de libertad y de liberación de la esclavitud radical del pecado exige, al mismo tiempo, desenmascarar la ideologización y mitologización [sic] que contienen determinadas proposiciones de la teología de la liberación, cuya inspiración marxista las hace ser incompatibles con la fe y la ética cristiana y además conducen a la opresión y a la esclavitud política. (RATZINGER, 1984)

En Brasil tuvo especial relevancia esta nueva y cada vez más potente corriente dentro del catolicismo. No en vano, quien por primera vez dio nombre a esta corriente fue el *mineiro*

Rubem Alves (1933-2014), curiosamente protestante; al mismo tiempo que uno de sus máximos exponentes fue el brasileño Leonardo Boff¹⁰ (1971; 1981).

Cierto es que en Brasil ya existía una fuerte corriente de activismo religioso concienciado con la realidad del país. Aunque durante la década de 1950 ya existían algunas iniciativas que unían la evangelización con la lucha obrera, fue realmente a partir de la década de 1960 que se crearon las Comunidades Eclesiales de Base (CEBS) con especial protagonismo del catolicismo. Estas iniciativas tenían como objetivo integrar a las comunidades de trabajadores y marginales en un proyecto común de corte religioso (donde se leía en comunidad la Biblia) pero también de liberación. Era un lugar donde se discutían y compartían sus luchas, penurias y reivindicaciones.

Esta nueva posición creciente entre la comunidad católica más progresista de América Latina pronto tuvo su eco en la cuestión indígena. La primera expresión en Brasil fue la *Operação Anchieta* en 1969, una misión de jóvenes voluntarios católicos que, siguiendo las enseñanzas del Padre Anchieta (actualizado en la nueva doctrina), buscaban ayudar a los pueblos indígenas en la lucha por su concientización, su cultura y sus derechos (PORANTIM, año 2 n.º 12, octubre 1979).

Cierto es que los sectores más poderosos de la jerarquía católica y las organizaciones religiosas/conservadoras (como *Tradição, Família e Propriedade* o TFP) apoyaron el golpe de 1964 de forma más o menos activa. Pero a medida que se recrudeció la deriva autoritaria y represora del nuevo sistema autoritario, momento en el cual religiosos y activistas católicos se vieron envueltos en persecuciones, redadas, asesinatos y torturas, se gestó una dinámica en los sectores importantes de la Iglesia brasileña como oposición latente al Estado militar. Estos apoyaron abiertamente a organizaciones eclesásticas contrarias a las acciones del Estado (MATOS, 1997, p. 29), como fue el caso que más nos interesa, el Conselho Indigenista Missionário (Cimi)¹¹ a partir de su creación en 1972.

Márcio Moreira Alves (1936-2009) fue un diputado federal que estuvo criticando el derrotero de la “Revolución” de 1964 hasta la publicación del AI-5, viéndose, por tanto, perseguido por el aparato represor de la dictadura¹². Este político decidió escribir sobre la

¹⁰ Nacido en 1938, fue uno de los que dieron cuerpo intelectual y activista a la Teología de la Liberación desde su nacimiento hasta hoy en día. Continúa trabajando enfrentado a los sectores más conservadores de la Iglesia Católica.

¹¹ Se puede consultar el trabajo y los proyectos actuales del Cimi en: <http://www.cimi.org.br/site/pt-br/>, accedido el 2 de marzo, 2014.

¹² Márcio Moreira Alves fue un diputado y periodista brasileño que se opuso fuertemente a la dictadura civil-militar, al punto de denunciar las torturas y al presidente Ernesto Geisel, de permitirlo. Se dice que fue por culpa

época que estaba viviendo Brasil por entonces, dedicando una buena parte a la relación que la dictadura civil-militar tenía con la Iglesia. En 1978 publicó el libro llamado “A Igreja e a política no Brasil”, donde relataba esta tortuosa y compleja relación institucional que marcaría la vida de los misioneros que trabajaban con los pueblos indígenas en la época¹³.

Alves divide la historia de la Iglesia en Brasil en los siguientes periodos: el patronato real y su decadencia (s. XVI-XIX), los esfuerzos por recuperar el poder de Roma sobre la Iglesia brasileña (finales del siglo XIX), la Iglesia bajo la autoridad del Vaticano gracias a la alianza con el Estado (primera mitad del siglo XX) y la recuperación de la autoridad local gracias a la fundación del CNBB en 1952. Este último periodo estaba siendo rápidamente protagonizado, en la época que el autor escribe, por las organizaciones de base de una Iglesia más popular y libertaria. Algo que amenazaba con introducir a la institución religiosa en una nueva fase de su historia. Hoy se sabe que no fue así y que a lo largo de la década de 1980 el ala conservadora de Brasil, con el apoyo de Juan Pablo II, retomó la primacía, condenando la ilusión de los progresistas.

En un primer momento, la Iglesia vio con buenos ojos el golpe de Estado y el triunfo de la “Revolución”, pues los militares defendieron el modo de vida tradicional brasileiro. En él, el cristianismo se presentaba como estructurador de las normas morales y las tradiciones sagradas, y atacaban la secularización que ciertos sectores políticos estaban implantando poco a poco en el país. La lectura parecía clara, los militares tenían razones fundadas para pensar que la Iglesia apoyaría su régimen viendo las manifestaciones de regocijo y agradecimiento durante los primeros momentos del golpe. Más aún si se hacía una interpretación histórica de las relaciones con el poder de una Iglesia siempre dispuesta a adaptarse a los devenires históricos.

Pero esto solo fue apariencia, pues en un tanteo inicial, la Iglesia se mantuvo ambigua, mostrando un apoyo aparente pero no convencido. Prueba de ello fueron las *Marchas com Deus pela Família e pela Liberdade*, con figuras importantes del episcopado y del clero, a favor del golpe mientras que al mismo tiempo otros sectores del clero o personajes cristianos importantes se veían perseguidos y partían para el exilio. Esta situación vacilante se plasmó en el primer mensaje de la CNBB tras la “revolución”, en ella agradecían a los militares por

de Moreira Alves que se publicó la AI-5 cuando los militares quisieron procesarlo y la Cámara de los Diputados se negó. Vivió exiliado hasta la Ley de Amnistía de 1979 (O ESTADÃO, 3 de abril 2009).

¹³ Hay una vasta bibliografía sobre el tema a consultar. Para un abordaje actualizado, LÖWY (1991; 20004), SERBIN (2001; 2008), CANCIAN (2011) y CARVALHO J. (2011), y escritos en la misma época: LIMA L. (1979) y ROMANO (1979).

levantarse a defender la nación y liberarlos del abismo inminente. Pero por otro lado, defendía su libertad e independencia como institución ancestral ante el nuevo gobierno dictatorial que se instauraba, al condenar la persecución de ciertos sectores de la Iglesia (SOUZA L., 2004).

Pero esta relación al poco tiempo se comenzó a ver afectada cuando los militares exigieron una lealtad incondicional por parte de la Iglesia. Por ello se inició una tensión irregular entre acercamientos y alejamientos, producidos por factores internos e independientes, e interdependientes, de ambas instituciones.

‘Ao contrário’, escreve ele, ‘os militares se apresentam como os defensores de uma nova sociedade construída a partir dos princípios cristãos que constituem a tradição nacional. Como prova destas intenções, oferecem às instituições eclesiásticas favores e privilégios, prestígio e apoio. Mas o cristianismo que o sistema de segurança nacional quer promover é, essencialmente, uma cultura: consta de tradições, ritos, costumes, símbolos, palavras, temas e linguagem, gestos sociais como a esmola, a assistência etc. Ora, todos esses elementos, deixados a si próprios e separados de um movimento interior e subjetivo de liberdade, são elementos mortos: são a superfície da Igreja sem alma, são uma máscara sem vida... A ideologia de segurança nacional quer manter e promover a cultura cristã como uma máscara morta. Interessa-lhe esta máscara porque representa um conjunto de símbolos capazes de mobilizar a nação e, ao mesmo tempo, é incapaz de perturbar a estratégia de segurança nacional. Interessa-lhe uma religião estilizada, inerte e puramente simbólica’. (ALVES M., 1978, p. 51)

En su propio proceso interno, el Vaticano creó una estructura nacional basada en las conferencias episcopales (siendo el CNBB el representante brasileño) con el fin de promover una construcción institucional más fuerte. Conseguido gracias a la intensificación de la influencia de la Iglesia en la sociedad y a desarrollar sus propios recursos contra las amenazas que les asediaban. Esta estrategia representaba la percepción y la consciencia que tenía por aquel entonces la propia Iglesia Católica de su baja influencia en un mundo postcolonial, cada vez más complejo y que rechazaba los grandes centros de poder y autoridad. Ciertos sectores de la Iglesia en América Latina vieron cómo una estrategia necesaria alejarse de regímenes autoritarios, y proponerse como uno de los mayores garantes de los derechos humanos. Concepto que cada vez estaba tomando mayor repercusión mediática, y que le terminó llevando a tener que oponerse a los militares que controlaban el Estado. Por supuesto, la ruptura nunca fue demasiado profunda ni definitiva, la jerarquía de más alto grado de la Iglesia Católica se encargó de eso al mantener siempre una actitud dialogante con el poder.

A partir de este cambio de actitud, los conflictos se multiplicaron: declaraciones a favor de los oprimidos y sus organizaciones, apoyo a sindicatos rurales y urbanos, la afirmación constante por parte de obispos y padres de no sentirse identificados con el régimen capitalista

que habían abrazado los militares, las condenas de tortura y represión, etc. Fue una rebeldía por parte de la Iglesia como estrategia para recuperar el protagonismo social que había perdido con el paso de los siglos, y que pasaba por recuperar su libertad institucional frente al régimen militar, que perdía popularidad a pasos agigantados.

Los exponentes más mediáticos y populares de esta propuesta divergente fueron los obispos Dom Hélder Câmara¹⁴ de Recife y el ya citado en este trabajo Pedro Casaldáliga¹⁵ de São Felix do Araguaia. El primero obtuvo un papel importante durante la dictadura por condenar la tortura por todo el mundo, algo que le llevó a disfrutar de cierto capital simbólico, al mismo tiempo que era perseguido por los militares. El segundo, también muy conocido, estuvo inmiscuido en la lucha por la tierra en Mato Grosso a favor de campesinos pobres e indígenas. Se mantuvo muy activo durante toda su vida, condenando la situación y coordinando las diferentes luchas de la conflictiva realidad rural brasileña. Ambos son buenos ejemplos de un Iglesia opuesta al Estado controlado por los militares y opuesta entre sí, pues mientras Casaldáliga coqueteaba con el marxismo (sin deshacerse, por otro lado, de un profundo conservadurismo en temas clave del cristianismo católico), Hélder basaba su sensibilidad en conceptos cristianos que siempre intentó mantener alejados de posiciones políticas.

Nestas circunstâncias, a diversidade institucional normal deixa de existir. No caso dos militares antes de 1964 este movimento foi do centro para a direita. Para a Igreja, o seu choque com os militares fá-la mover-se do centro para a esquerda, porque a defesa da sua autonomia institucional provoca a união dos religiosos conservadores com os progressistas e até com os críticos mais radicais do governo”. (ALVES M., 1978, p. 259)

La situación de privilegio que tenía la Iglesia en Brasil al ser independiente y respetada por el poder militar, dado su carácter sacro, le permitió presentarse como el actor que protegía a los débiles frente a los represores de la dictadura. La CNBB y sus obispos tuvieron un papel fundamental en aquellos años, pues constituyeron uno de los pocos grupos que pudieron enfrentarse con relativa libertad contra el Estado militar. Apoyados en la relación histórica entre Iglesia y Estado, se vieron favorecidos por este privilegio. Aun así, no se libraron tampoco de la represión¹⁶, sobre todo política, al pretender el poder dictatorial aislar a los obispos más “subversivos”.

¹⁴ Sobre su vida, consultar PILETI; PRAXEDES (1997).

¹⁵ Entre las varias obras biográficas sobre Casaldáliga, se recomienda ESCRIBANO (2000).

¹⁶ Dom Valdir Calheiros fue procesado por la justicia, Dom Pedro Casaldáliga sufrió intentos de asesinato y continuas amenazas de expulsión de Brasil, Dom Adriano Hipólito fue secuestrado por paramilitares de derechas vinculados a los militares (ALVES, 1978). La única publicación que mantuvo un censor permanente en Brasil

Durante los siguientes veinte años de la dictadura civil-militar la Iglesia se convirtió en un lugar de libertad de organización y acción que ocupó el vacío que la represión había creado al eliminar los espacios de organización política, sindical o social. En ese contexto se crearon las diferentes pastorales (de la tierra, de los trabajadores, indígena, etc.) y las famosas Comunidades Eclesiales de Base (CEBs); constituyéndose la propia Iglesia como “a voz dos sem voz” (SOUZA L., 2004, p. 90). Se articuló toda una nueva forma de relacionarse entre la Iglesia Católica y la base social con la cual había perdido contacto en los últimos tiempos.

Aunque a la prensa le gustaba llamarlo el conflicto “Iglesia-Estado”, y como tal ha quedado en el imaginario y la memoria social, y en buena medida así lo fue, pues se sabe que varias veces se estuvo al borde de la ruptura de relaciones (GOMES, 2014, p. 105), podría interpretarse como un conflicto “permitido” a partir del hecho de que las relaciones entre ambas instituciones, a pesar de tambalearse en ese embate, mantuvieron la estructura intacta. Esto se consiguió al no comprometerse del todo en ningún momento. Equilibrio conseguido gracias a que los “combates” eran librados por los escalones medios y bajos de ambas jerarquías, y donde siempre existía una intencionalidad final de reconciliación.

[...] ao analisar a relação entre a Igreja, as ditaduras e a democracia, na América Latina, enfatiza o papel mediador e pacificador da Igreja diante dos conflitos políticos, sobrepondo-se ao papel mais “subversivo” dos religiosos e dos leigos empenhados nas lutas sociais; aponta também as contradições, no interior da Igreja, entre tradicionalistas e progressistas, no contexto da administração de João Paulo II. Apresenta a hipótese de que o papel de vanguarda assumido pela Igreja no Brasil, representado pela CNBB, deve-se à ausência de um grande partido democrático cristão, papel esse que teria sido assumido pelos movimentos católicos leigos. (AZEVEDO, 2004, p. 115)

O sea, realmente el entendimiento y el consenso entre ambos fue constante, viéndose apenas comprometido cuando se negaban a negociar desavenencias, cuando los objetivos ideológicos o los intereses eran opuestos o contradictorios, etc. Durante toda la coyuntura histórica que fue el Estado dictatorial, hubo una relación de interdependencia entre ambas instituciones que mantuvo la temperatura en los debates oscilando constantemente. Este dinamismo constata que las relaciones entre la Iglesia y el Estado en aquel periodo jamás se redujeron a una simple oposición entre un gobierno opresor y una Iglesia combativa, sino más

durante la dictadura militar fue la publicación de la institución religiosa en São Paulo. Durante este tiempo se vetaron innumerables artículos ante un medio de comunicación que persistía en seguir compartiendo los principios de la Teología de la Liberación y condenando la tortura y la represión. A pesar de plantearlo, las autoridades no terminaron de cerrar la publicación por miedo a ser aún más impopulares entre la población (SOUZA N., 2016). El gobierno militar llegó al punto de mantener activa una red de espionaje nacional que vigiló a los obispos católicos que le hicieron oposición (GOMES, 2014).

bien a dos actores poderosos que se necesitaban para afianzarse en sus respectivos roles. En una relación controvertida que oscilaba entre un apoyo oficial claro de la Iglesia al Estado militar, y una oposición “tolerada” de ciertos sectores de la misma a estos (GOMES, 2014).

5.1.2 Los misioneros libertadores en Brasil y el nacimiento del Cimi

Conociendo este contexto, lo que interesa en este trabajo es comprender cuál fue la acción misional libertaria y porqué fue tan importante para la figura del indio. Un resumen interesante de la evolución de los misioneros en Brasil lo hizo Darcy Ribeiro (1977), que, como la mayoría de científicos y *sertanistas* de la época ligados al indigenismo laico, condenaban (como es el caso del antropólogo) o no toleraban su actuación entre los pueblos indígenas. Para Ribeiro, el misionero fue un intermediario de la civilización, complejo e interesado, que predicaba el interés por salvar el alma de los indígenas. Interesados por que “É verdade que esta não é tão egoísta como a busca de lucro pelo empresário, mas tem também seu conteúdo de auto-afirmação, uma vez que o missionário busca sua própria santidade e, se possível, o martírio” (p. 481). Algo que, unido al rol histórico que tuvo la cristiandad en la expansión de la civilización europea, convirtió a los misioneros y misiones en ejércitos de europeización, capaces de aplicar todo tipo de violencia como medio para tales objetivos.

Ribeiro señala que uno de los acontecimientos más importantes de la historia reciente de Brasil (el libro es de finales de la década de 1970) fue el cambio radical en la posición de las órdenes religiosas frente a la cultura indígena, especialmente las católicas. Después de siglos de acción catequizadora, prejuiciosa e intolerante, según el antropólogo, algunas misiones comenzaron a reconocer la necesidad de trabajar basándose en el respeto a sus culturas y de entender que, para su supervivencia, tenían que ejercer el derecho a ser ellos mismos y a vivir según sus costumbres.

“Desde que assumiram esta nova atitude, muitos missionários começaram a preparar-se cientificamente para melhorar as suas formas de ação e incluíram, entre estas, a aceitação do dever de dedicar-se a duas ordens nova de preocupações” (RIBEIRO, 1977, p. 481). Que son, según Ribeiro, primero asegurar a los pueblos indígenas la posesión de su tierra ancestral. Y segundo, acabar con prácticas tradicionales de las misiones como trasladar tribus enteras de sus tierras a otros lugares más accesibles, desmembrar familias extensas para imponer el modelo nuclear cristiano o separar padres e hijos para aculturar a estos últimos a través de una educación alejada de la que recibirían en el seno de la comunidad indígena. Todos estos

cambios anunciaban una nueva era en la obra misional que supuso un indigenismo, de base religiosa, moderno y adaptado a los nuevos tiempos, mientras que el resto de indigenismos estaban en franca decadencia y crisis. El hueco dejado por el indigenismo académico que iba siendo sustituido por aquel de corte militar fue ocupado por un indigenismo misionero que abogaba por la autodeterminación y la identidad indígena.

As novas missões preocupam-se, também, com outras questões cruciais, como a necessidade de superar o paternalismo assistencialista para assegurar aos índios o comando do seu próprio destino, devolvendo-lhes a individualidade, reintegrando-os em sua cultura e reconhecendo-lhes a condição de seres adultos, responsáveis e respeitáveis. Com este objetivo buscam formas de relação que permitam superar a apatia e a desmoralização em que recaíram tantas tribos catequizadas. (RIBEIRO, 1977, p. 482)

Como se ha señalado con anterioridad, la sociedad brasileña y la opinión pública en la década de 1970 sufrieron un profundo cambio que le llevó a enfrentarse a las posiciones defendidas por el poder durante la dictadura civil-militar. En el epicentro de ese enfrentamiento cada vez más intenso, se puso al indio como víctima principal, en representación de la esencia de Brasil que sufría bajo aquella dictadura. En este sentido, la Iglesia Católica no fue diferente, seguramente la situación del país y la predisposición de la sociedad fomentó el auge de los sectores progresistas, que proponían una lucha generalizada contra la desigualdad y la opresión.

En este contexto, a partir de 1972, se fueron diseñando unas nuevas líneas de pastoral indígenas más nítidas y comprensivas que clamaban por preservar las culturas indígenas, opinión que se empezaba a compartir en otros sectores del indigenismo.

Agora, pela primeira vez na história deste país, se reconhece que não somos nem queremos ser uma configuração cultural uniforme e monolítica, calcada na civilização luso-brasileira, mas uma unidade cultural pluriforme, adulta e amadurecida, que não teme enriquecer-se de contribuições culturais que outros povos nos possam trazer. (BELTRÃO, 1977, p. 215)

A pesar de que la Iglesia había comenzado el siglo XX defendiendo su tradicional metodología de aculturación que atacaba las bases de la organización y creencias indígenas, pasaron durante la década de 1970 a un nuevo esfuerzo misionero dirigido a la defensa de la cultura y los derechos de los pueblos indígenas.

El comienzo de este nuevo impulso misional tuvo dos orígenes bien definidos desde el punto de vista institucional. Por un lado, el Papa Pablo VI, animado por el Concilio Vaticano II, nombró una serie de obispos “progresistas” para la CNBB que poco a poco se fueron abriendo paso en las altas jerarquías de la Iglesia en Brasil. El máximo exponente de ello fue

D. Aloísio Lorscheider (1924-2014), quien fue su presidente (1971-1978) y en cuyo seno creció rápidamente la nueva acción misional (OLIVEIRA J.; FREIRE, 2006, p. 149).

Por otro lado, en 1972, en un encuentro latinoamericano de misioneros en Asunción, Paraguay, estos decidieron reaccionar a partir de reconocer que los errores misionales señalados y denunciados por los antropólogos en Barbados (1971) estaban bien fundamentados. También fue importante la interpretación de la encíclica “*Gaudium et Spes*”¹⁷, que dio paso a valorizar la cultura indígena comenzando a hablar de “encarnación” misionera. Así, inspirados en ambas iniciativas y bajo estas premisas, se creó en 1972 el Conselho Indigenista Missionario (más conocido por sus siglas Cimi).

[...] a 23 de abril de 1972 se reúne, convocado pela CNBB, um grupo de interessados na renovação e organização de trabalho da Igreja junto aos povos indígenas. Eram sete bispos, quatro irmãs e 16 padres que constituíram o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) em Brasília. (SUESS, 1985, p. 103)

La misma era una organización que pronto comenzó a tener una gran popularidad entre los sacerdotes y misioneros jóvenes que se veían seducidos por las líneas de abordaje que proponía la Teología de la Liberación. No es de extrañar que para finales de los años 1980 ya pertenecieran más de trescientas personas a una organización eclesial que había sido clave para la organización de los pueblos indígenas y la actualización de sus derechos en la Constitución de 1988. Para 1987 pertenecían al Cimi:

[...] todos os bispos e prelados católicos do Brasil em cujas dioceses ou prelazias haja comunidades indígenas (atualmente são cerca de 70 bispos e prelados); - os superiores locais e regionais dos missionários que trabalham nas comunidades indígenas; - aqueles que trabalham de modo estável, ativa e diretamente, na pastoral indigenista (atualmente 270, na maioria leigos); - e o membro da Comissão Episcopal de Pastoral (CEP) responsável pela Linha Missionária da CNBB. (CNBB, 1987, p.15)

Fue una época que exponía la profunda crisis civilizatoria que vivía Brasil, pues el “*Milagre*” brasileño parecía demostrar el poder del discurso desarrollista y triunfalista militar, al mismo tiempo que se tramitaba el que luego sería el *Estatuto do Índio* de 1973 y se generó un nuevo marco de derecho para los pueblos indígenas; todo ello apoyado por los sectores más conservadores de la Iglesia (OLIVEIRA J.; FREIRE, 2006, p. 151). Mientras que del otro lado, la expansión económica estaba mostrando la realidad de la invasión de los frentes de expansión de la sociedad nacional y sus consecuencias sobre los pueblos indígenas. Las

¹⁷ Dedicada a la actuación de la Iglesia Católica en el mundo moderno cuyo texto se puede consultar: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html, accedido el 13 de septiembre 2015.

cicatrices eran visibles en las nuevas carreteras que cortaban el interior brasileño, que supuraba indígenas enfermos y moribundos. También importante fue el despertar de una consciencia colectiva que clamaba contra aquella situación y pedía repensar el modelo de sociedad. Consciencia que el sector más progresista de la Iglesia Católica, en su afán por actualizar la institución, quería liderar.

El conflicto entre ambas partes siempre estuvo latente, a pesar de estar el Cimi “apadrinado” por el CNBB, las críticas, disensiones y desacuerdos fueron constantes, como muestran las declaraciones del escritor y periodista Gustavo Corção (1986-1978)¹⁸, voz mediática del ala conservador, cuando dijo en O Globo (01 de enero 1974): “alguns bispos do Brasil têm por princípio que o atraso paleolítico de sua cultura (dos índios) deve ser mantido e respeitado. Com este princípio seria criminoso, contrário aos direitos do homem, dar-lhes uma enxada ou ensinar-lhes a fazer o sinal da cruz”. Defendiendo en O Estado de São Paulo (20 de julio 1974) que los misioneros del Cimi querían mantener en el atraso al indígena y que el respeto por la cultura indígena era negarle la posibilidad de desarrollarse y poder ser, contra su voluntad, como el hombre civilizado:

Eles querem ser gente, querem ter espingardas, e mais adiante, na mesma linha, quererão ter máquinas de escrever, carros, cartórios, querem ter títulos e NPF, querem ser gente, mas os missionários do Cimi estão vigilantes, atentos, para que eles não procurem evoluir no modo de moer a mandioca ou de pescar. (apud. BELTRÃO, 1977)

En este contexto, el Cimi nació como respuesta al indigenismo pasivo, corrupto y colaboracionista de la Funai durante la dictadura militar y la mala praxis de las misiones tradicionales (OLIVEIRA R., 1988, 25-26), contra quienes clamaban, como hizo el obispo progresista del Chapecó, Dom José Gomes (1921-2002):

Talvez numa linha mais tradicional a preocupação dos sacerdotes e bispos é que chegando junto ao índio, eu tenho logo em seguida que batizá-lo, cismá-lo, fazer a primeira comunhão, o casamento religioso e nisso estaria o cristianismo. Principalmente depois do Concílio Vaticano II, a idéia de evangelização se tornou mais ampla. Não se trata de saber algumas verdades pela catequese e receber os sacramentos. É preciso um engajamento pleno na história e na vida de cada povo para uma libertação plena. (PORANTIM, año 2 nº 11 agosto 1979)

La creación y la actuación del Cimi, en la década de 1970, representó una nueva manera de intervenir en la cuestión indígena en Brasil para la Iglesia Católica que le metió de lleno como uno de los actores principales, papel que había perdido desde la creación del SPI en

¹⁸ Pensador siempre ligado al conservadurismo, aportó legitimidad intelectual a esta línea de pensamiento en la primera mitad del siglo XX.

1910. Gracias a ello, guiados por la lectura evangélica de la Teología de la Liberación que le apartaba de la línea tradicional de protagonista de la opresión colonizadora, los misioneros reconocieron en los indios el sufrimiento de los “oprimidos” y el compromiso de la Iglesia en crear un pastoral liberadora.

Frente a esse contexto, o trabalho do Cimi consiste em compartilhar e lutar pela utopia possível, a Terra-sem-males. Na marcha de libertação dos trabalhadores e dos povos indígenas sabemos que se anuncia e antecipa a concretização do Reino de Deus. Reino que não se identifica nem um pouco com o presente sistema capitalista. (PORANTIM, nº 27, março 1981)

5.2 LA PASTORAL INDIGENISTA

A partir de las bases de la Teología de la Liberación, el Cimi buscó la forma de analizar la realidad inter-étnica brasileña y definir en su discurso el rol de los pueblos indígenas en la sociedad y el mundo. Tras la construcción de esa definición, elaboró un cuadro de las relaciones inter-étnicas que le legitimase como autoridad indigenista y justificase su trabajo pastoral. Para eso mantuvo como referencia la cuestión del oprimido, en el cual englobaba lo indígena dentro de los excluidos del sistema como los “sin tierra”, los afrodescendientes, *favelados*, etc., y se esforzó en elaborar una estrategia que transformase enemigos reales en aliados potenciales, en un intento (con éxito relativo) de simplificar la infinita complejidad del conflicto interétnico: “É o caso, por exemplo, de posseiros e pequenos lavradores invasores de terras indígenas, que foram considerados vítimas da opressão do capital e do latifúndio, da mesma forma que os povos indígenas” (MATOS, 1997, 44).

Un importante paso para armar esta estrategia fue la de definir como enemigo absoluto al Estado, imaginado como el aparato garante y preservador de un sistema desigual en el cual se recreaba la miseria de los marginados. En este cuadro de alianzas y enemistades, el Cimi (como ala indigenista de la pastoral de los oprimidos) especificó en la vertiente interétnica como enemigo el indigenismo institucional, a la sazón, la Funai.

Como se ha acompañado a lo largo de este trabajo, las políticas neoliberales emprendidas por el Estado civil-militar crearon situaciones de extinción física y cultural extremas en las áreas indígenas. Por eso, para los misioneros del Cimi, que veían al Estado como un instrumento de expansión del capitalismo en las tierras indígenas, el enemigo pasó a ser el aparato institucional oficial y su política indigenista. No tenían duda, el enemigo principal era la Funai como órgano viciado a las órdenes del capitalismo.

El objetivo de los misioneros del Cimi fue poner bajo vigilancia constante a la Funai, consiguiéndolo con denuncias insistentes y presionando públicamente por el cumplimiento de las leyes. Este acoso se encontró con un estamento militar que no estaba acostumbrado a este tipo de oposiciones y contra la cual no poseía medios eficaces de combate. Gracias a esta situación, los misioneros consiguieron poner a los indígenas de su lado, inculcarles su discurso, organizar las bases del movimiento indígena, otorgarles consciencia como marginales y asesorarles para que se enfrentasen al Estado más efectivamente.

Depois da ‘liberdade burguesa’ da Revolução Francesa e da ‘igualdade proletária’ da Revolução Russa, que eram conquistas e, ao mesmo tempo, fracassos, a história caminha para a Revolução da Fraternidade de todos os oprimidos, dos economicamente explorados, dos politicamente dominados, dos socialmente marginalizados e dos cultural e etnicamente alienados. Na aliança dos povos e nações indígenas com os desprezados desta terra emerge no horizonte – talvez ainda bem distante – o novo sujeito histórico. (SUESS, 1988, p. 249)

Sin perder el horizonte evangelizador que envolvía todo el trasfondo de la pastoral libertadora indigenista, como un objetivo final y latente de la acción misionera, el Cimi hizo un notorio esfuerzo por agrupar a todos aquellos que actuaban de forma directa con los pueblos indígenas. Bajo esta acción evangélica, crítica y liberadora, propusieron luchar por la autonomía, la demarcación de tierras, la cultura tradicional y la educación intercultural.

O conselho Indigenista Missionário – Cimi, criado em 1972, é a expressão da presença missionária junto a os povos indígenas e a sua finalidade é: coordenar e articular a pastoral indigenista nacional e regionalmente e apoiar diretamente os agentes de pastoral nas bases missionárias; defender os grupos indígenas, particularmente na sua luta pela terra e autodeterminação; e conscientizar a sociedade nacional em torno da causa indígena. (VIEIRA, 2000, p. 42)

Es complicado imaginar la emergencia étnica característica de Brasil de la década de 1970 y 1980 sin la actuación de los misioneros de la Teología de la Liberación y su trabajo de concienciación y formación de líderes indígenas. En este proceso de emergencia, ocuparon el espacio de un indigenismo revolucionario y transgresor que basaba su poder en una institución que no era subsidiaria del Estado (y por tanto, de los problemas que acarreaba como la presión política, las relaciones de poder, etc.), y que podía permitirse el enfrentamiento abierto.

Desde la perspectiva histórica, se puede aventurar que la aportación de su trabajo fue clave para que los pueblos indígenas pudieran tomar consciencia de su condición de oprimidos, y, consecuentemente, organizarse como movimiento social. Si se tiene esto presente, es lógico también llegar a la conclusión de que, en esta influencia misional en la

organización de los pueblos indígenas, fuese clave la forma que los misioneros tenían de imaginar al indio. Ya que teniendo esta referencia esencial, los propios indígenas se vieron a sí mismos y se percibieron en el cómputo de la sociedad nacional, como el indio generado por el relato de los misioneros. Por todo ello, la aportación de los misioneros del Cimi a la construcción de lo indio fue clave para que este alcanzase su forma contemporánea actual.

Partiendo de estas constataciones, se pueden lanzar las preguntas que permiten cerrar este trabajo: ¿qué propuso el Cimi? Sabiendo que imaginaba al indígena como marginados de la tierra por el sistema colonial, ¿cómo integraban esto en su evangelio? ¿Cómo actuaron en consecuencia? Y lo que es más importante: ¿cómo esto fue determinante en la elaboración del indio contemporáneo?

Como se ha visto hasta ahora, la práctica tradicional de los misioneros cristianos había sido la de aculturar abruptamente las poblaciones indígenas con la intención de integrarlas como poblaciones de una periferia global. Esto generaba poblaciones marginales híbridas que buscaban la integración en un sistema que los catalogaba como otredad o *semiotredad*. Para combatir y diferenciarse de esta práctica, el Cimi propuso la “indianización” de la palabra de Dios. Para ello creó una línea metodológica que propuso a los misioneros el conocer profundamente las religiones y culturas indígenas, “encontrar” la palabra de Dios en ella, y trabajar con ese material. Esta propuesta metodológica buscaba poder integrar la creencia y práctica religioso-cultural indígena en el Evangelio cristiano, invitando a los misioneros a buscar y reflexionar sobre las mismas desde un punto de vista teológico. El objetivo último era poder encontrar el modo de hacer una evangelización eficaz que no entrase en conflicto directo con la cosmovisión y estilo de vida indígena.

Paulo Suess¹⁹, uno de los grandes ideólogos del Cimi y actor afanoso durante los años fuertes de la dictadura, escribió varios libros donde elaboró la construcción teológica y teórica de la pastoral indigenista liberadora. Escudriñando su libro *Crônicas de Pastoral e Políticas Indigenista* (1988), es posible desgranar el imaginario religioso de estos misioneros sobre la cuestión indígena y el indio. Para Suess, la religión, por pertenecer y privilegiar a una cultura concreta, es siempre etnocéntrica. Es por esto que defiende que el catolicismo tenía que deshacerse de los elementos culturales que le unen a tales paradigmas limitados. Estos elementos que él llama “identidades de origen” (siendo en el caso cristiano: la judía, la griega

¹⁹ Paulo Suess (nacido en 1938) es un teólogo católico de origen alemán muy ligado a la Teología de la Liberación y a Brasil, donde lleva trabajando desde 1966. Ha escrito mucho material sobre teología, lucha indígena y el Cimi. También compiló bastantes documentos sobre la cuestión indígena, recogidos en: *Em defesa dos povos indígenas, documentos e legislação* (1980).

o la romana por ejemplo) debían abandonarse, para así, poder dar paso a todo su esplendor ontológico o “identidade das raízes”. O sea, las enseñanzas puras de Jesucristo y del Evangelio. Ignorando, adrede o no, que las dichas enseñanzas son fruto de contextos concretos fuertemente vinculados al paradigma cultural del que nacen, Suess defiende que son universales y que van más allá de las ataduras culturales que fomentan las pasiones terrenales que han tenido como fruto siglos de dominación, exterminio y explotación colonial.

Para ilustrarlo, pone de ejemplo otros lugares en los que ya se había puesto en práctica, como Asia, donde se buscaba modernizar la doctrina para poder tolerar adaptaciones folclóricas. Ejemplo a seguir para renovar y adaptar el evangelio a las culturas nativas de América. El objetivo era hacer una teología que demostrase que todas las religiones buscan la salvación a su manera, y bajo esta premisa, encontrar caminos comunes (SUESS, 1985, p. 29). Planteamiento basado en la encíclica *Lumen Gentium*²⁰; se defendía el hecho de que todos merecían y debían tener la posibilidad de ser salvos, y para esto solo había que seguir la consciencia personal inspirada directamente por Dios:

Assegurada a salvação de todos, a tarefa missionária não fica sem razão e não perde a sua emergência, porque “manifestar e comunicar a caridade de Deus” (Ad gentes 16) não se limita à salvação da alma. A missão não se restringe ao campo religioso. Ela parte do religioso, quer dizer, da opção de fé que o missionário realiza dentro das estruturas religiosas da sua Igreja, mas dispara na libertação integral do homem. (SUESS, 1985, 25)

El primer paso necesario para conseguir estos objetivos transitaba por “indianizar” la propia institución religiosa. La Iglesia, bajo esta novedosa luz, tenía que ser más indígena, no solo para identificarse con ellos, sino para hacerlos formar parte de un todo universal que respetase la diferencia, demostrando que en todas ellas existía la luz de Cristo. Lo que el Cimi y la Teología de la Liberación llamaban exactamente una Iglesia “desencarnada”, que pudiera estar por encima de todas las culturas, a diferencia de una Iglesia ligada a una cultura, en este caso, europea, y que le hacía etnocéntrica, autoritaria y etnocida. Una misión volcada hacia la gente, a preservar la propia Iglesia del tradicional narcisismo, de la introversión y del autoritarismo que producía pensarse como el “dono da verdade” (SUESS, 1988, 244). El Evangelio tenía que ser interpretado como una propuesta, no una imposición, ya que la propia estructura de la fe estaba basada en el diálogo.

²⁰ Encíclica promulgada el 21 de noviembre de 1964, cuyo texto puede ser consultado en: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html, consultado el 14/09/2015.

[...] A visão do Cimi, que é a necessidade e o dever de respeitar a religião do indígena, enquanto um ser social sujeito da história e não um indivíduo passivo e abstrato, sem vontade própria. (VIEIRA, 2000, p. 57)

Se puede contextualizar la Iglesia descarnada como una iniciativa que quería ampliar a todo el cuerpo de la institución, la que por entonces era conocida como la metodología de la inculturación, y que también formaba parte de la formación básica de los misioneros adscritos al Cimi (en general se consideraba una característica básica y necesaria en todos los misioneros). Para los teólogos y, oficialmente, para la Iglesia Católica, la inculturación se remontaba a la evangelización de los pueblos eslavos por parte de Cirilo y Metodio en el siglo IX. Algo que recordaba la carta encíclica escrita por Juan Pablo II el 31 de diciembre de 1980 llamada *Slavorum Apostoli*²¹. La inculturación proponía que el misionero se introdujese en la cultura local de los pueblos por evangelizar, y que a partir de ese proceso encontrase la verdad del evangelio en sus diferentes manifestaciones. O sea, proponía la introducción del mensaje y los valores cristianos en el contexto concreto de la cultura que se quería evangelizar, teniendo en mente que estos se podían manifestar de formas variadas y específicas, y que podían ser usados para ayudar a comprender mejor el dogma.

Un buen ejemplo de ello aparece en un artículo del O Estado de São Paulo (14 de junio 1974), que recoge todo el transcurso del proceder del Cimi en una de sus misiones más famosa, la de Meruri (Mato Grosso) entre los Bororo. En el artículo se puede comprobar cómo se crearon hibridismos, al mismo tiempo que se vivían sincretismos bajo la mirada complaciente de unos misioneros satisfechos de su trabajo evangelizador. Según su presidente por aquel entonces, el padre José Vicente César, “os missionários devem motivar os índios a criarem suas formulas próprias de oração, tornando a eucaristia uma manifestação comunitária”.

Mientras se desarrollaba una misa y un bautismo en un jueves de ceniza con elementos sincréticos cristianos y Bororo, los misioneros del Cimi evangelizaban a los indígenas defendiendo que sus manifestaciones religiosas eran también parte de la adoración de un mismo Dios, “[...] grande novidade do Cristianismo é que Deus é Pai e todos os seres são irmãos, sendo que o Espírito de Deus opera em todo o mundo e em todos os povos”.

Siguiendo esta línea y queriendo dejar patente la ruptura con el tradicionalismo misional, la editorial del PORANTIM (nº 5, octubre de 1978) recogía dos tipos diferenciados

21

Accesible

en

http://web.archive.org/web/20130303033441/http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_02061985_slavorum-apostoli_sp.html, consultado el 14/09/2016.

de acción misionera por aquel entonces, y que ponía a todos los misioneros en una disyuntiva necesaria a la que debían someterse, estar con los pobres o con los poderosos. Por un lado el proyecto misionero “pragmático” que partía de la base de que la causa indígena estaba perdida, y asumía el papel de administrador del proceso en el cual el indio, alcanzado por los frentes de expansión, desaparecería étnicamente al estar jurídicamente emancipado, y cultural y económicamente asimilado. La labor de ese misionero era la de introducir al indio en el universo simbólico y cultural de la sociedad hegemónica que le estaba asimilando, prepararlo para competir con los blancos al mismo tiempo que era cristianizado. Se consagraba de esta forma una alianza con el Estado que se aseguraba la disipación cultural de las etnias que obstaculizaban los proyectos nacionales. Siendo así la acción misionera la que “suavizaba” el choque cultural, el etnocidio y el genocidio, en aras de un proyecto civilizador irrefrenable.

É inútil criticar a Funai e os latifundiários –afirmou o padre Thomas de Aquino Lisboa, vice-presidente do Cimi– sem levar em conta que a Igreja também cometeu e ainda vem cometendo uma série de erros no seu trabalho com minorias étnicas. Temos que admitir que, desde o colonialismo, ela vem participando ativamente de um processo de assimilação da cultura européia imposto aos índios e, o que é pior, aplicando métodos de aculturação inteiramente irracionais, que provocam sérias divergências no próprio meio indígena. (O ESTADO DE SÃO PAULO, 9 de marzo 1976)

El otro proyecto que proponían los misioneros del Cimi en Porantim era el “radical”, un sendero que buscaba convertir la acción misional en un proyecto de vida que fuese hasta la raíz del problema. El misionero primero, y ante todo, debía poseer fe absoluta en la causa indígena y, a partir de ahí, trabajar como lo haría Jesucristo: “[...] não podemos dar receitas. Procuramos apenas balizas. A tarefa é, antes de tudo, estar presente, abrir caminho, derrubar fronteiras, afastar perigos, questionar programas, afinal, garantir um espaço para viver” (PORANTIM, nº 5, octubre 1978). Por eso era importante evocar diariamente la pasión de Cristo, pues como él, que murió por luchar contra los poderosos, había que mantenerse fiel y no hacer alianzas con ellos. En esta línea era que actuaba y debía actuar el Cimi.

A causa indígena é uma causa de morte e vida. Jesus, condenado e entregue à morte pela justiça dos homens, pelo poder político e religioso, foi chamado à ressurreição pelo Pai. (Ibid.)

En el documento que nació del encuentro entre el 7 y el 10 de marzo de 1972 en la ciudad de Asunción y que tenía como objetivo analizar la declaración de Barbados (1971)²² y

²² La declaración de Barbados, que proponía el fin de la acción misionera, creó un revuelo enorme en la Iglesia Católica y en todas las congregaciones cristianas con acción misional. De esta crítica salieron varias respuestas precipitadas como la del Consejo Mundial de Iglesias, que tachaba tal declaración de apoyo al comunismo, o el Concilio Evangélico Alemán, que declaró: “No se puede [...] atribuirse una ciencia ideologizada la aureola del único salvador y al monopolio de lo humanitario” (BEJARANO, 1972). Aun así, Barbados activó una reacción

la labor misionera (compilado en Suess, 1980, p. 27-30), se defendió a la Iglesia como sinónimo de misión. Dicho ejercicio ofrecía la posibilidad de buscar a Dios y el evangelio en todas las lenguas y culturas, gracias a la voluntad de llevar la buena nueva a los pobres y oprimidos. Según este documento, por circunstancias históricas se identificaba al cristianismo con las estructuras represoras de dominación, ocultando la verdadera naturaleza de Cristo, abierto a todos sin discriminación, y de la propia institución, como comunidad de hermanos que servía al mundo.

El documento reconocía que la Iglesia había sido instrumentalizada por el poder para legitimarlo, haciendo que la sociedad perdiera el respeto hacia ella. Es por esto que una nueva acción misionera pretendía, asumiendo los errores señalados por Barbados pero oponiéndose a su desaparición: abandonar toda práctica e ideología de opresión; denunciar los abusos con hechos, no solo de palabra, contra la sociedad nacional e incluso contra la propia Iglesia (de personas y organizaciones concretas); proclamar con confianza en el Espíritu Santo y el evangelio de Cristo la liberación de los pueblos indígenas. Todo ello, según estos misioneros, llevaría a su mismo tiempo a la liberación de la propia Iglesia.

El documento, una muestra de la influencia del progresismo latinoamericano en el clero activista, denunciaba el racismo en la sociedad latinoamericana, del cual la propia Iglesia era partícipe. Por eso, terminaba apoyando lo dicho en Barbados, como era la legislación o praxis racista de los gobiernos, la concepción de las tierras indígenas como tierra de “nadie”, o la administración paternalista y discriminatoria que generaba una situación de explotación y dependencia en los pueblos indígenas. En un sorprendente ejercicio de reflexión y aceptación, la resolución de Asunción supuso un cambio de rumbo importantísimo en América Latina y especialmente Brasil, donde tuvo una de sus mayores expresiones. Allí, el Cimi, inspirado en esta declaración, comenzó un diálogo, en teoría, horizontal con los pueblos indígenas, como propuestos protagonistas, que buscaba darles asesoramiento y apoyo en sus problemas específicos. Al mismo tiempo, a partir de esta reflexión, se decidió que la Iglesia debía buscar la colaboración de expertos científicos en el área y colaborar con misiones de otras congregaciones, teniendo siempre como protagonista el indígena y su problemática.

El Cimi se consolidó como el sector más progresista y, en teoría, abierto a otras realidades en todo el sistema católico de Brasil. Pues no solo incorporaba la ideología marxista que impregnaba todas las bases de la Teología de la Liberación, sino que además lo

en cadena que llevó a repensar la misión como algo que no se estaba haciendo del todo bien, dando espacio a la propuesta renovadora de la Teología de la Liberación que en Brasil tuvo su réplica con el Cimi.

unía en un ejercicio extraordinario de aceptación de otras formas de religiosidad. Esta teología de fuerte carácter socialista no temía unir, en un elaborado e imbricado hilo argumental, el anticapitalismo, con la palabra de Cristo y otras cosmovisiones aparentemente enfrentadas. Como señalaba uno de los tantos documentos producidos por la organización para la celebración de la *Semana do Índio* en 1985:

A Boa Nova de Jesus Cristo, vivida na fraternidade dos cristãos, visa esta vida “para todos”. Em Jesus Cristo somos todos irmãos. Temos um só Pai. Não há deuses concorrentes, que guiam seus povos, uns contra os outros. Os ídolos, sim. Os ídolos são concorrentes: o ídolo da cobiça, da acumulação, das obras faraônicas, do grande capital. Os ídolos corrompem e dividem os povos. Deus une e irmana. (CIMI/CNBB, 1985)

Según el mismo, los propios misioneros traían los errores y desvíos de aquella sociedad estratificada en clases y dividida por el gran ídolo del capital. Era un proceso de aprendizaje para todos, pues al mismo tiempo que los indígenas tenían que aprender a organizarse para poder defenderse gracias a la asesoría de los misioneros, estos aprendían a despojarse de aquellas cadenas que traían de la sociedad occidental:

Nós, os não-índios, também queremos viver. Queremos viver com os outros e não contra ou por conta dos outros. Neste propósito, os povos indígenas navegam com a maioria do povo brasileiro na mesma canoa furada, ambos vítimas do modelo anti-social de desenvolvimento, do regime autoritário e do projeto cultural elitista e marginalizante. (CIMI/CNBB, 1985)

Esta teología se proponía como la que defendía originalmente Cristo, y en ella, encontrar aliados entre los marginados por el sistema, los incomprensidos, los ignorados y maltratados. En esta visión global, lo local tomaba un fuerte protagonismo al buscar crear uniones en la capacidad organizativa de estas poblaciones, y a partir de ellos, proyectar una revolución social con un fuerte carácter religioso. No en vano, el Cimi, fue acusado por muchos por aprovechar su mesianismo entre los pueblos indígenas, propensos, por sus creencias tradicionales, a creer en este tipo de eventos extraordinarios. Aun así, el ascenso de la organización misional, en popularidad, capacidad mediática e influencia, fue meteórica, al igual que su descenso a finales de la década de 1980. Probablemente, la propuesta radical e innovadora de su teología tenga mucho que ver en ello.

A sociedade indígena realiza simplesmente, quase que rotineiramente, a socialização dos seus bens. Toda a organização social indígena está baseada nesse princípio de partilha, de socialização, de fraternidade. Mas isso, o capitalismo quer abafar a todo custo na vida desses povos. Isso, a todo custo querem arrancar do coração do índio. Por isso, o índio é um empecilho.

Não tanto porque não produz para o Estado. Não tanto porque ocupa muitos hectares de terra fértil. Não tanto porque possui uma cultura e uma língua diferente. Por tudo isso, sim! Mas não apenas por isso.

Para o Estado, para o Poder, para as classes dominantes, o índio é empecilho simplesmente porque vive um modelo alternativo de sociedade fraterna. E isso o capitalismo não suporta. E isso, o grande empresário e o latifundiário temem como uma ameaça. A ameaça constante da palavra evangélica. A ameaça do testemunho Cristão vivido explicitamente, concretamente no dia a dia de um povo.

De muitos povos que resistem ao sistema e lutam por manter uma sociedade sem ricos e pobres, sem abastados e famintos. (CIMI/CEPILLA, 1989)

5.2.1 Un nuevo y poderoso indigenismo religioso

A partir de la inculturación y la Iglesia descarnada, se hizo una lectura realista y minuciosa de la cuestión indígena que intentaba crear una metodología de actuación acorde a sus necesidades. En un ejercicio de etnocentrismo que se desconoce a sí mismo, el Cimi vivió en la ilusión de que actuaba bajo los principios puros de las enseñanzas de Cristo, y que, como ideales universales comunes a todo ser humano, actuaba con una asepsia carente de marcados paradigmas ideológicos y culturales impositivos. Esta idea de unos valores cristianos como bien universal que podían ser encontrados en múltiples y variadas formas manteniendo su esencia más pura no era patrimonio del Cimi, sino que provenía de la lectura que la Teología de la Liberación hizo del propio cristianismo y del tiempo presente.

En esta línea, pueden leerse los trabajos que el filósofo argentino Enrique Dussel hizo por aquella época. Dussel es un intelectual que se formó al calor de este impulso de cristianismo progresista latinoamericano. Sus estudios de teología le llevaron posteriormente a elaborar los principios de su “Filosofía de la Liberación”, ampliamente inspirado en esta teología. Este, desde Europa, donde estudiaba e investigaba sobre teología, escribió en 1973 reflexiones que pretendían llegar a la raíz del problema latinoamericano, del eurocentrismo y el rol de la Iglesia en ese juego.

Para el filósofo, el cristianismo era mucho más que una cosmovisión europea, su objeto no era ni una persona, ni una ideología o una moral, era una relación intersubjetiva susceptible a toda realidad humana. El cristianismo era la relación existencial que cada persona tenía con la divinidad. Algo que generaba una cosmovisión universal cristiana a partir de “entender la estructura del hombre, del hombre con respecto al hombre, de las comunidades con respecto a la creación, a la historia, al Absoluto” (DUSSEL, 1973). Esa cosmovisión, siempre según el filósofo, permitía a cualquier persona encontrar sentido a las cosas, a la “muda objetividad”.

1. Defender a terra.
2. Aprender a língua.
3. Incentivar a auto-determinação.

4. Capacitar para o contato.
5. Recuperar a memória.
6. Explicitar a esperança.
7. Estimular alianças. (SUESS, 1988, 248)

Por otro lado, estos eran los puntos principales propuestos por la metodología de los misioneros que querían practicar la misión “radical” entre los pueblos indígenas, basada en siete puntos que el Cimi llamaba sacramentos. Estos puntos pretendían, junto con la construcción teológica expuesta por Dussel, crear una concepción de la otredad, bajo un paradigma cristiano universal, a la que había que liberar. La combinación de ambas cuestiones generaba una *praxis* libertadora a la que debía aspirar todo misionero.

Analizando los puntos, se puede decir que, desde el punto de vista evangélico e ideológico, la defensa de la tierra tenía un sentido pleno para la labor misional como proceso de martirio y encarnación. Ya que el misionero tenía que estar presente, no sustituir, en la lucha del indígena por su tierra y derechos, “as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos os que sofrem, são também as alegrias, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo” (Ibídem). Suess defiende que la tierra para el indio lo era todo, era donde convergía toda su problemática. La tierra vista no como acumulación, explotación o riqueza, sino como espacio y suelo cultural, referencia básica de sus valores, lugar de sus mitos y campo de sus historias; la tierra era la madre donde nacieron y reposaban sus antepasados.

Para un misionero que buscaba la inculturación, la lucha por la tierra en el caso indígena iba de la mano de la evangelización. La tierra era lo que da continuidad y razón de existir a los pueblos indígenas, era lo que garantizaba la vida y la perpetuación étnico-cultural.

[...] Este testemunho da vida – primeiro anúncio da Boa Nova- é ao mesmo tempo uma prática social: é uma mudança de “lugar” do missionário. Sua sorte dependerá, a partir desta mudança, da sorte dos povos indígenas. Para o missionário não existe sorte paralela. Ele não veio para propor uma nova teoria, mas uma nova práxis transformadora. A prática transformadora não se refere à transformação da cultura dos índios. (Ibid.)

Este punto fue clave en la nueva pastoral indigenista pues abrió las puertas a un trabajo misional más profundo y con más influencia. A pesar de ello, hubo cierta resistencia cuando en la formación en la nueva pastoral indigenista muchos misioneros no entendían porqué se les daba prioridad a la tierra antes que al evangelio. A ello el Cimi preguntaba “¿no son la misma cosa?” (PORANTIM, año 1, nº 2, junio 1978).

El segundo sacramento, la lengua, también fue considerado, junto a la tierra, uno de los más importantes. Para Paulo Suess, uno debe “inculturarse” para poder comunicar. “O mensageiro da Boa Notícia que não se vale dos sinais, do código, do léxico ou da sintaxe dos índios, não pode ser entendido, sua mensagem não vai ser decodificada por eles” (SUESS, 1988, p. 240). Un misionero, como traductor que pasa un mensaje generado en una cultura para que sea entendida por otra, tiene que ser bilingüe. El aprendizaje de la lengua es el paso crucial de la inculturación, pues no se queda solo en el idioma, sino que conlleva aprender todo lo relacionado con el grupo étnico con el que se estaba trabajando. “A inculturação é uma exigência da comunicabilidade da mensagem, da palavra, do Verbo” (Ibid.). El misionero debía involucrarse e identificarse pasionalmente con el grupo étnico, esa era la verdadera inculturación. En el caso de un grupo recién contactado, el misionero en cuestión no podía comenzar a evangelizar hasta que dominase sus referencias simbólicas y su lenguaje, alejándose todo lo posible del marco occidental represor.

El resto de sacramentos de la pastoral indígena propuesta por Suess se englobaban en la participación y estímulo de la lucha de los pueblos nativos, capacitando e instruyendo, tomándola como propia dentro de la batalla por la dignidad de las poblaciones marginales. Se ve en esta lista de sacramentos lo importante que fue el Cimi como fenómeno social en el Brasil de los 1970 y los 1980, ya que no solo influenció en la formación de los misioneros sino que tuvo un rol determinante en la formación política de los líderes indígenas y en el proceso de organización del movimiento indígena. La organización misional estaba dispuesta a ayudar a la creación de ese movimiento social y político, a través, principalmente, de la formación de una consciencia indígena sobre la realidad interétnica nacional. Por eso invirtió en su movilización política con el objetivo de organizarlos para reivindicar sus derechos en el seno del Estado y la sociedad nacional. Los misioneros veían en el movimiento indígena una alternativa para que los propios indígenas pudieran enfrentar el desencuentro interétnico en Brasil, una absoluta novedad en el indigenismo de la época. La hora de esperar a que se aplicasen correctamente las leyes y se respetasen los derechos por parte del Estado había pasado. A su vez, se había demostrado ampliamente que la política indigenista oficial no acompañaba los intereses de los pueblos indígenas, era el momento de crear una política indígena hecha por indígenas que superase el régimen tutelar oficial, así como la pasividad de aquellos interesados en la causa indígena.

Estas líneas se empezaron a definir en la *Primeira Assembleia Geral do Conselho Indigenista Missionario/CIMI* celebrado en Goiânia entre el 24 y el 27 de junio de 1975, cuya

acta recogía las líneas de actuación del organismo misional. Estas eran relativas a la tierra (recuperación y defensa); a la cultura (reconocimiento, respeto y apoyo); a la autodeterminación (para superar el paternalismo occidental, y por tanto la manipulación y la dominación, sea de religiosos o no); a la encarnación (conocer y valorar la forma de vida indígena, superando el colonialismo); a la concienciación (a la Iglesia sobre su rol, a los indígenas sobre sus derechos y a la sociedad sobre sus estructuras sociales injustas) y a la pastoral global (incluir la pastoral indigenista dentro de la pastoral latinoamericana a favor de los oprimidos).

Estas líneas fueron recogidas y repartidas por todas las pastorales del país, como la del sur, una que vivía conflictos muy fuertes, donde los misioneros cuestionaron “o comprometimento da Igreja com a classe dominante”, llegando a reconocer que muchas veces, a la hora de convivir con los pueblos indígenas, encontraban que eran ellos los que aprendían enseñanzas cristianas en la realidad indígena: “Se Cristo é doação e comunidade, não temos nada a ensinar para os índios, que vivem em comunidade e, por tanto, são mais cristão do que nós” (ESTADO DE SÃO PAULO, 25 de octubre 1975).

Estas líneas llevaron al Cimi en su primera asamblea general a proponer una serie de ideas revolucionarias para el indigenismo de la época, como inmiscuirse en la demarcación de tierras, organizar asambleas de líderes indígenas, organizar cursos de indigenismo, antropología y cultura indígena para misioneros, pedir que la Funai dejase el Ministerio de Interior y dependiese directamente de la presidencia o el de crear publicaciones que divulgasen la realidad indígena. Como vemos, la irrupción del Cimi en el contexto del indigenismo de la época, monopolizado por lo militar y con los remanentes del indigenismo heredero del *rondoniano* disperso y en descomposición, fue un torbellino que ilustró el desencuentro creciente entre la Iglesia Católica brasileña y la dictadura civil-militar. Poco a poco, el protagonismo de los misioneros y religiosos adscritos al Cimi fue mayor en la lucha indígena y en la oposición al Estado. Esta deriva progresiva terminó por arrastrar a aquellos indigenistas que habían criticado la situación de eterna crisis del indigenismo oficial, y la toma de poder en todas sus estructuras por parte del aparato militar.

A medida que iba obteniendo una cuota de poder mayor y un protagonismo más pronunciado, el Cimi fue perfilando mejor la propuesta general de su indigenismo religioso, activista e insumiso. Este creciente protagonismo puede comprobarse en las actas de la “Segunda Assembleia Geral do Conselho Indigenista Missionario/Cimi” celebrada en el mismo lugar entre el 5 y el 9 de noviembre de 1977. La misma había sido convocada con la

intención de ratificar las propuestas del “I Encuentro Pan-Amazónico de pastoral indigenista”, celebrado en Manaus en junio de ese mismo año con la intención de intercambiar ideas, objetivos y proyectos comunes entre las diferentes pastorales indigenistas; dicha reunión contó con la participación de misioneros de todos los países amazónicos (a excepción de las Guayanas). Este encuentro amazónico fue clave para que el indigenismo religioso impulsado por la Teología de la Liberación se constituyese como un indigenismo genuino con carácter propio basado en el principio de que las minorías étnicas, como población marginalizada, eran el centro predilecto en el Reino de Dios. Este indigenismo o pastoral indigenista, que llamaron durante el encuentro “encarnacionista-libertadora” (opuesta a la tradicional-doctrinadora-sacramentalista y a la desarrollista-paternalista), puso en práctica la metodología y los objetivos descritos anteriormente. La vitalidad de este indigenismo religioso era espectacular y su convicción de motores del cambio, poderoso. Patente en el tono triunfalista de la citada acta del II Asamblea General del Cimi, que reconocía la consolidación del movimiento libertario misionero enfrentando las críticas recibidas y comenzando su propio panteón de mártires (el año anterior se produjo la muerte del padre Rodolfo Lunkenbein). Este se tradujo en el éxito que tenía la práctica de la “encarnación” y en cómo se demostraba la existencia de una lucha común de los oprimidos. Pidieron a las autoridades eclesiásticas que participasen más activamente de la pastoral indigenista y que la fomentasen en el resto de la Iglesia brasileña. Animados por esta perspectiva y tras definirse como un indigenismo alternativo, anunciaron en esta asamblea el fracaso de las instituciones blancas en la búsqueda de soluciones para la cuestión indígena. Por ello, empezaron a plantear seriamente el fomento y la organización de reuniones de jefes indígenas y de confederaciones de pueblos. Este momento fue clave, pues en él se conformó el indigenismo religioso como un actor que quería ser protagonista, consciente de su propia potencialidad. Algo que le llevó a generar un ego sobresaliente, haciendo que el Cimi²³ pugnara fuertemente por ser los padrinos principales del movimiento indígena.

O que é evangelizar?

Como evangelizar?

Por que evangelizar o índio?

Será que com a maneira de viver do índio, nos não estamos vivendo o evangelho de acordo como pregado por Jesus Cristo?

²³ Cuyas bases ideológicas y metodológicas estaban apoyadas completamente por el CNBB. Los obispos mismos lo hicieron público durante la Asamblea General Extraordinaria de la institución, celebrada en Itaici (São Paulo) entre el 18 y el 25 de abril de 1978 (PORANTIM, n.º1, mayo 1978).

Já que vivemos em comunidade, isto é, em comunhão com outro, repartindo o fruto do nosso trabalho um com o outro, ajudando-nos mutuamente, o respeito para com a família, para com os filhos, a hospitalidade característica do índio, vida sem ambição, etc.

Esse tipo de vida é cristianismo ou paganismo?

O que é paganismo?

O índio já vive sua religião.

A religião de fora divide o índio.

A evangelização e catequese deve valorizar a cultura do índio.

A caminhada do índio para uma redescoberta de seus valores humanos dentro de sua cultura foi e é evangelização. (O Mensageiro, nº 2, agosto 1979)

5.3 EL MOVIMIENTO INDÍGENA BAJO LA SUPERVISIÓN DEL MISIONERO: CREANDO AL INDIO CONTEMPORÁNEO

Bem, e a gente tem muita noção, e a gente tem noção da gravidade que é isso sabe? De quanto é grave as pessoas não reconhecerem a nossa capacidade como indígenas, de nós mesmos gerir os nossos investimentos, as nossas lutas, e protagonizar essas lutas sabe, que dizem respeito a nós. (Palabras de Azelene Kaingang, líder indígena, apud. BICALHO, 2009)

Consolidado como un indigenismo independiente con un marcado carácter libertador, el Cimi se autoproclamó el único actor interesado en la cuestión indígena. Relegando en un conveniente segundo plano su interés evangelizador, fue capaz de articular una defensa eficaz del indígena frente a los desmanes de la sociedad brasileña y la civilización occidental. Parte del proceso de consolidación y caracterización de este indigenismo como actor con derecho propio y diferenciado pasaba por criticar y señalar los fracasos de los otros indigenismos. El Cimi se auto-proponía como tercera vía que se encaraba en esencia a lo que consideraba “los otros indigenismos”, equivocados y caducos, de las vertientes tradicionales; como, por ejemplo, la oficial de la Funai o la romántica de los Villas-Bôas:

Entre a ‘integração quanto antes’ da política indigenista oficial e o ‘isolamento a-histórico’ de um certo populismo indigenista, a atuação pastoral vacila entre uma catequese integracionista e um pragmatismo do dia-a-dia, entre um desenvolvimentismo paternalista e uma evangelização libertadora. (SUESS, 1988, p. 211)

En este sentido y haciendo su propio análisis del indigenismo latinoamericano, Paulo Suess (1988, p. 225-234) individualizó lo que para él eran las cinco líneas de actuación indigenista que en aquel momento se desarrollaban en la región. En este análisis, propuso al Cimi y los misioneros de la Teología de la Liberación como el único indigenismo que podía llevar a los pueblos indígenas a soluciones concretas y efectivas.

El primero de dichos indigenismos era el oficial, que él llama “nacionalista”. Este indigenismo era el que había dominado a la oficialidad desde el inicio del Serviço de Proteção ao Índio en 1910 hasta la actual Funai. Esta línea era la compartida por todos los Estados latinoamericanos con una política indigenista activa. Según señala el autor, la política indigenista oficial clásica buscaba tener al indio nacionalizado como paso a la extinción de las diferencias étnicas. Para reforzar su argumento, lo ilustra con el siguiente proceso; de indio tükuna a tükuna brasileño y de indio brasileño a brasileño con abuelo indígena. Con el tiempo pasaría a ser un *caboclo* amazonense, *caipira* paulista/*mineiro* o *sertanejo* nordestino, disuelto en la cultura dominante. El pluralismo étnico visto como un obstáculo a la integración nacional, basaba su legitimidad en el polémico *Estatuto do Índio* de 1973. En esta legislación, la misma era definida como una ficticia integración armoniosa, pues el Estado nacional, a merced del capitalismo dominante, acababa acelerando la integración, la cual terminaba siendo violenta y agresiva. Suess advierte al futuro misionero sobre este indigenismo: si se sometía a sus dinámicas como instrumento de genocidio sería apoyado por el Estado, pero cuando todo acabase, ya no tendría más valor para los poderosos.

A padronização imposta pela nossa cultura é morte certa, a diversidade de culturas está contida no plano de Deus para os Homens e nenhum poder temporal haverá de acabar com essa pluralidade humana. Ninguém tem o direito de acabar com as distinções entre os povos pois esse é um direito histórico. (PORANTIM, nº 26, enero-febrero 1981)

Después propone dos líneas de actuación indigenista que, buscando lo mejor para los pueblos indígenas, incurrían en errores graves y evidentes que terminan por afectar negativamente al indígena. Por supuesto, para el Cimi y Suess, estas líneas indigenistas eran sus “rivales” con las cuales competía para ostentar el protagonismo del indigenismo.

El recelo era mutuo, Darcy Ribeiro no gustaba particularmente de la Iglesia, y les criticó mucho a pesar del nacimiento del Cimi. Según Ribeiro, los misioneros no eran de fiar porque la Iglesia Católica, tradicionalmente, se aliaba con el poder y solía actuar apropiándose de las tierras tribales con la intención de *aldear* indígenas para, tras poco tiempo, venderlas en lotes.

Muitos exemplos poderiam ser apontados, de venda de terras indígenas, a título de abandono pelos índios. Para só citar a missão salesiana, recorde-se que ela fez registrar em seu nome as sete glebas que constituem verdadeiros latifúndios em Mato Grosso (Água Quente, Arari, Barreira de Cima, Boqueirão, Sangradouro, Ribeirão das Malas, Macacos), algumas das quais foram posteriormente loteadas e vendidas. (RIBEIRO, 1982, p. 200)

Desde Barbados, cuya primera declaración fue firmada por Darcy Ribeiro en persona, la desconfianza y la separación siempre se mantuvo. Aunque se colaboró en infinidad de

ocasiones, especialmente a partir de 1978, cuando todos unieron fuerzas contra el proyecto de emancipación, nunca se salvó esa distancia que separaba ambas partes. La presencia de la antropología en la formación de los misioneros podría haber servido como un instrumento reflexivo y crítico para analizar las prácticas y transformarlas más profundamente, algo que nunca se terminó de hacer, ya que se favoreció la doctrina eclesiástica por encima de la crítica antropológica.

Da mesma forma que o pensamento antropológico ocupou um espaço limitado na formação dos missionários, a participação dos antropólogos nas estruturas do Cimi também foi bastante limitada, talvez pelo receio de ter que dividir sua “autoridade” indigenista com eles. Só para exemplificar, até hoje não foi constituída, na sua estrutura, uma assessoria antropológica como a que existe para os assuntos jurídicos. (MATOS, 1997, 53)

Continuando con la clasificación de Suess, el teólogo señala como segundo indigenismo criticado por el Cimi como “populista”. Esta opción rechazaba la inclusión de los pueblos indígenas en la sociedad nacional, queriendo mantenerlos aislados para conservar su identidad y autonomía. Según Suess, este grupo, que estaba normalmente formado por pequeña burguesía, no buscaba ofrecer un modelo alternativo de sociedad inclusiva con el indígena. O sea, proponía una visión romántica con una metodología idealizada que visaba convertir a los pueblos indígenas en islas dentro de un mar de capitalismo. Estos indígenas, rodeados por la sociedad envolvente, tarde o temprano serían contactados sin remedio, generando una eterna situación de crisis. Una sociedad pre-capitalista no podía vivir en medio de la globalización. “Capitalismo e civilização não dão brecha para combatê-los a partir do ângulo do pequeno burguês que quer burlar toda a realidade histórica” (SUESS, 1988). Para Suess, querer hacer volver a una situación tribal al indio era una señal evidente de lo perdida que se encontraba esta pequeña burguesía, y cómo estaba alejada de toda religión e ideología.

El siguiente indigenismo lo define como “clasista”, el cual veía necesaria la proletarianización del indio (que asumiera consciencia de clase) para que pudiera unirse a la revolución generalizada que se acercaba. Esta corriente interpretaba la violencia contra los pueblos indígenas como una violencia de la clase dominante contra un grupo étnico que aún se resistía a ocupar su lugar como clase explotada. El proyecto “clasista” consideraba las reivindicaciones étnicas como reivindicaciones superestructurales que, a rigor, eran irrelevantes y estaban subordinadas a las reivindicaciones de los oprimidos en general. Para Suess no resultaba una mala propuesta, al coincidir con ellos en tener al Capitalismo como enemigo, pero detestaba la afirmación que consideraba a la Iglesia cómplice de este sistema. Así, la estrechez de miras de esta línea pasaba primero por no ser capaz de ver la revolución

que se estaba gestando en el seno de la propia Iglesia, y por unir a los pueblos indígenas en la lucha de los oprimidos del sistema (como hacían ellos), sin tener en cuenta sus especificidades étnico-culturales.

Tras esto, Suess señalaba que había nacido un indigenismo propio, hecho por indígenas, que se veía a sí mismo como el resurgir de una civilización india. No olvidemos que este análisis hecho por el teólogo pretendía englobar a toda América Latina y por aquel entonces el milenarismo andino estaba dando sus frutos con diferentes movimientos indígenas fuertemente ideologizados, como el Movimiento Indio Peruano/MIP y el Movimiento Tupac Katari/MITKA. Suess llama a este movimiento como “racista”, al querer imponer la lucha indígena andina como la principal, obviando al resto de etnias, nacionalidades y culturas, así como de afrodescendientes y otras clases oprimidas. La crítica del Cimi a este movimiento obviaba las necesidades y lecturas específicas que hacían los movimientos campesinos e indígenas andinos, que por aquel entonces ofrecían un paradigma totalmente novedoso. Por ello, querer decir a los propios indígenas cómo había que organizarse, luchar y con quién podían o no podían aliarse era una muestra del poderoso etnocentrismo, que escondía un ego también muy vivo, de los misioneros que ayudaron a gestar el movimiento indígena en Brasil²⁴.

Parece que el teólogo, queriendo definir el papel específico del Cimi y legitimarle desde el punto de vista ideológico, contrapone el indigenismo “clasista” y el “racista” como los extremos radicales de su propio indigenismo. Así, perfilando al tipo “nacionalista” como su mayor enemigo, ridiculizando al tipo “populista” como inútil y dejando caer por los extremos al “clasista” y al “racista”, Paulo Suess propone el indigenismo “libertador” como el definitivo. El teólogo, recoge lo mejor de cada línea, proponiendo la lucha de clases pero respetando las etnias y culturas dentro de un proyecto de liberación integral. El gran enemigo era el capitalismo que usaba la civilización dominadora, etnocéntrica y hegemónica; en este contexto, las razas y clases oprimidas debían buscar el bien común, desapareciendo estas diferencias a medida que crecía la fraternidad. Por supuesto, esta línea es la que representaban ellos, así legitimaban su posición y presencia en los pueblos indígenas, en la sociedad nacional y en el seno de la propia Iglesia.

²⁴ Aparte de usar a la ligera el término “racismo”, que va más allá de una simple discriminación entre grupos poblacionales “racialmente diferenciados”. Ya en aquellos años, el racismo se había definido como una estructura de poder que mantenía el *estatus quo* entre grupos poblacionales racialmente catalogados entre dominantes y dominadores. En este contexto de sistema racista, los pueblos indígenas no podían ser racistas. Así, llamar racistas a un movimiento de resistencia indígena que pretendía generar un movimiento social con carácter y personalidad diferenciada era un ejercicio de racismo profundo por parte de los misioneros de la Teología de la Liberación (casi todos ellos europeos o blancos) que querían definir qué era o no correcto.

É o sofrimento que une. As particularidades étnicas e a diversidade cultural convergem no horizonte da solidariedade universal. Ela não permite o antagonismo entre os que sofrem e os que são espectadores do sofrimento, entre os que exploram e os que participam ou permitem a exploração. [...] A história dos povos é sempre um processo surpreendente e criativo. Também a história da salvação/libertação, da 'salvação libertadora', não se deixa aprisionar na previsão de esquemas pré-fabricados. A rigor, seria a Boa Notícia dentro dos povos, a partir dos seus sofrimentos, das suas angústias e das suas esperanças. (SUESS, 1988, 213)

A partir de su autodefinition como actor clave en la defensa de los pueblos indígenas y, sobre todo, en su lucha, el Cimi tuvo que diseñar las estrategias más efectivas para actuar. La primera y ya señalada fue la de perfilar un enemigo concreto contra el que poder batirse, en un intento de forzar la creación de una situación de opuestos que simplificase los roles de todos los actores. Por supuesto, el gran enemigo fue la Funai, que representaba una individualización concreta dentro del complejo entramado de actores, relaciones de poder e intereses que era la cuestión indígena de la época. Delimitando a la Funai como institución vendida a los intereses de los poderosos, y por ello el gran enemigo de los pueblos indígenas, el Cimi intentó aglutinar a los actores reticentes con el indigenismo oficial bajo su liderazgo.

La Funai como gran enemigo fue propuesta por los obispos del Centro-Oeste brasileño en la ya analizada declaración de Y-Juca-Pirama de 1973 (compilado en SUESS, 1980, p. 31-59). Como se comentó, el documento comienza hablando de la terrible situación que vivían los pueblos indígenas de aquella época y la pasividad, connivencia e incompetencia de la Funai con profusión de ejemplos. La política indigenista del gobierno, que estaba destruyendo a la población indígena, necesitaba una reformulación de los métodos usados, cuya mayor decepción era la propia Funai, un órgano totalmente incapaz y sin preparar para la misión que tenía asignada. A su vez, los dirigentes brasileños promovían una política de desarrollo que favorecía a las multinacionales y a una pequeña élite. Según los obispos, esta visión empobrecía al pueblo brasileño y le hacía dependiente de países más fuertes. Con esta perspectiva desarrollista que arrasaba con todo se terminaría con las poblaciones indígenas, pues desarrollismo y pueblos indígenas eran conceptos enfrentados.

Para la población brasileña suponía la pobreza; para el indígena, la muerte. Los obispos declaraban ser conscientes de que, aunque la causa directa era la política indigenista de Brasil, la causa de fondo y principal era la política global brasileña y el papel que tenía Brasil en el mundo. Así, no solo bastaba con cambiar la política indigenista, había que cambiar la política de todo el país.

El documento acaba celebrando el nacimiento del Cimi como una de las pocas cosas en la actualidad de aquel momento que creaba “caminhos de esperança”. El documento continuaba idealizando exageradamente a un indio que una vez más se mostraba antiguo, tan antiguo como las palabras de Bartolomé de las Casas que citan los obispos. A partir de aquí, el documento alaba hasta la extenuación la vida indígena como un equilibrio perfecto de sexos, de poderes y de ecología, dando detalles de ello, en un uso evidente de contraposición de los desmanes y pecados de la decadente sociedad occidental. Sería ingenuo pensar que este juego de espejos invertidos no fuese forzado por los clérigos para inyectar emotividad a la cuestión, en donde una civilización corrupta iniciaba la última batalla para la conquista del paraíso. Aun así, aunque sea evidente la creación de un relato de opuestos que pusiera al indio contra la Funai y todo lo que representaba (y ellos poder situarse en un lado de un enfrentamiento moral entre el “bien” y el “mal”), sigue siendo impactante que en el esfuerzo de ayudar a los pueblos indígenas se tuviera que volver a recrear el esquema de oposición ontológica y de espejo invertido.

En la mediática y controvertida declaración, los obispos dejaron bien claro que era responsabilidad de la Iglesia el hacer despertar la conciencia de la sociedad. Sobre todo al ver la pasividad y connivencia del gobierno y la falta de iniciativa y autoridad de otros grupos interesados en la cuestión. Los obispos condenaban la representación del indio en los medios como una raza antigua ya extinguida o como un salvaje retrasado.

El Cimi consiguió poner en marcha este indigenismo genuino de cuño religioso gracias a que estructuró toda una red de formación e información que le garantizó bastante control sobre el perfil de los misioneros que trabajaban en las áreas indígenas. Esa red fue constituida a través de cursos para iniciados, cursos de reciclaje para misioneros que ya tenían alguna experiencia, cursos de capacitación técnica y teológica, encuentros de revisión y planeamiento de la práctica misionera, asambleas regionales, encuentros organizados por área de actuación y divulgación, así como de textos y documentos, más allá de la creación de vehículos de información, como, por ejemplo, boletines y periódicos (MATOS, 1997).

El Cimi, como propuesta de un indigenismo activo que se preocupaba por el indio y que se enfrentaba a una oficialidad vendida al capitalismo desarrollista, le llevó inevitablemente la confrontación directa con la Funai y el Ministerio del Interior al que pertenecía. Enfrentamiento que tras la crisis de la emancipación sería total, como recogen las actas de la II Asamblea General del Cimi en 1979 (PORANTIM, nº 11 agosto 1979), cuando constataban que la política indigenista oficial, tras quince años de crisis, no conseguía deshacerse del rol

de represor a favor del capitalismo y que, a pesar de no rechazar el diálogo, consideraban a la institución indigenista enemiga de los pueblos indígenas.

La estrategia más efectiva, y que más irritaba al poder por no estar acostumbrado, fue el acoso mediático. El Estado militar había impuesto un ambiente de represión y censura en toda la prensa del país, algo que el Cimi, aprovechando el formar parte de una institución tan poderosa como la Iglesia Católica, enfrentó con osadía. Por supuesto, los misioneros fueron perseguidos, expulsados de tierras y vigilados, pero en el contexto de la época disfrutaban de cierta libertad de movimiento que supieron aprovechar para posicionarse como protagonistas del único indigenismo que sabía actuar efectivamente. La estrategia de dar visibilidad al problema continuamente en la prensa y atacar sin descanso a la Funai consiguió causar mucho malestar a un órgano indigenista no acostumbrado a estar bajo constante vigilancia.

Esto le granjeó al Cimi la enemistad de una Funai que intentó por varios métodos frenar el coladero de información que los misioneros hacían pública continuamente. En 1974, basándose en el *Estatuto do Índio*, puesto en vigor un año antes, se aprobó en el congreso vetar la entrada de misioneros de cualquier tipo a las tierras indígenas, no tanto por las actividades del Cimi, que aún estaba comenzando su andadura, sino por ser una época dura de control y represión estatal que no quería interferencias en una región conflictiva como era la tierra indígena. Este veto ocasionó gran revuelo y dividió a los políticos del país, aunque el Cimi, por aquel entonces en formación, condenó tal cosa alegando que la Iglesia no era un subordinado del Estado sino un igual (O ESTADO DE SÃO PAULO, 10 marzo 1974). Aun así, mantuvo un discurso moderado gracias al perfil bajo que el Padre Vicente César, presidente del Cimi desde que fue fundado, quiso mantener: “suspeição injusta sobre atividades sadias de cristãos desinteressados” (O ESTADO DE SAO PAULO, 5 de marzo 1974).

Durante sus primeros años de andadura, el Cimi estuvo dividido entre una directiva moderada, liderada por el citado Padre Vicente César, que pretendía ser conciliadora, frente a unas bases más radicales y combativas que exigían más crítica y activismo contra la Funai y el Estado.

[...] de um modo geral, a atitude do Cimi diante das criticas da ala mais radical de missionários com relação à política indigenista brasileira tem sido de descrição. Apesar de os missionários não admitirem publicamente, existem serias divergências entre eles sobre a questão indígena. Dentro do próprio CIMI o problema é sentido entre seus membros, pois, enquanto o presidente do conselho esta adotando uma política de aproximação com a atual administração da Funai, alguns conselheiros preferem continuar

criticando a política indigenista oficial e dois deles, inclusive, assinaram o documento 'Y Juca Pirama'. (O ESTADO DE SÃO PAULO, 11 de mayo 1974)

La situación parecía que se podía encaminar con una directiva conciliadora y un nuevo presidente de la Funai, Ismarth Araujo de Oliveira (presidente desde marzo de 1974), que pretendía mantener un diálogo y una reciprocidad con todos los actores interesados en el bienestar de los pueblos indígenas, incluidos los misioneros del Cimi. Con Araujo de Oliveira, la Funai prometió dejar trabajar tranquilamente a las misiones a cambio de su promesa de no interferir demasiado en sus costumbres y religiones tribales (O ESTADO DE SÃO PAULO, 14 de junio 1974; 5 de septiembre 1974).

Poco duró ese idilio efímero. Al año siguiente, los misioneros más comprometidos tomaron de nuevo la iniciativa y criticaron duramente a la Funai, su connivencia con los poderes políticos y económicos locales y nacionales, y su inoperancia oportuna. Para Araujo de Oliveira, que pensaba tenerlos bajo control gracias a su tono conciliador, que, como vimos en el segundo capítulo, mantuvo también con antropólogos y *sertanistas*, parecía una traición a su confianza. En esta lucha entre poderes divinos y terrenales, las contradicciones, acercamientos y alejamientos se sucedieron. En un primer momento, el presidente de la Funai denunció a todos los misioneros, queriendo centrarse en el Cimi, como nocivos para la cultura indígena al querer imponerle un Dios ajeno (JORNAL DO BRASIL, 1 de marzo 1975).

Poco después organizó un seminario conjunto en Diamantino (Mato Grosso) entre la institución indigenista y las misiones que trabajan con los pueblos indígenas. En dicho seminario, las posiciones se alejaron y las discusiones se acalararon. Por una parte, los dirigentes de la Funai se convencieron de la intransigencia de los misioneros, y por otro, se consolidó el auge del sector radical del Cimi, que salió de la reunión llamando a la Funai, “Funeraria Nacional do Índio” (A CRÍTICA, 9 de marzo 1975).

Esta coyuntura llevó a que Vicente César dejara la presidencia del Cimi y que la organización misionera fuera liderada por la iniciativa de Antonio Iasi, Thomás Balduino o Egydio Schwade, entre otros. El nuevo cuadro dirigente motivó a muchos misioneros radicales con ideas similares a unirse al Cimi, al mismo tiempo que todos coincidieron en mantener una actitud combativa y recelosa con la Funai. Algo que corroboró Antonio Iasi con unas declaraciones sobre la salida de Vicente César: “é preciso haver maior união e harmonia dentro do Cimi, para melhoria do seu trabalho de apoio às missões católicas” (O ESTADO DE SÃO PAULO, 10 de abril 1975).

Por su parte, Araujo de Oliveira declaró sentirse sorprendido por las críticas del Cimi durante el seminario (O ESTADO DE SÃO PAULO, 29 de abril 1975). Para el presidente de la Funai, era confusa la actitud de los misioneros, no sabiendo a dónde querían llegar, ya que con la división entre ellos el que realmente salía perdiendo era el indígena. A Araujo de Oliveira le contrariaba que, buscando ser comprensivo y hablar directamente con los misioneros, estos hicieran continuamente públicas observaciones y críticas negativas a su trabajo. Este desencuentro llevó a la Funai a prohibir la entrada a los dos misioneros más díscolos, Iasi y Schwade, a las áreas indígenas (ESTADO DE SÃO PAULO 14 de junio 1975; 17 de junio 1975). Iasi dijo a la prensa que el Cimi, al contrario que la Funai, no era un órgano de burócratas que acostumbraba a castigar a los funcionarios que decían la verdad, sino de misioneros que conocían bien lo que estaba pasando con los indígenas. El mayor ejemplo de la decadencia de la Funai eran las dimisiones de los *sertanistas* más comprometidos con la causa indígena, como Antonio Cotrim o los hermanos Villas-Bôas. En lo que a ellos competía, los misioneros continuarían trabajando “com a Funai, sem a Funai ou a pesar da Funai”.

A partir de estos eventos, Ismarth Araujo de Oliveira se mostró cansado de la actitud combativa de los misioneros y defendió la prohibición, por la imposibilidad de trabajar con ellos en armonía:

Ao contrario do Cimi, que tem preferido divulgar suas críticas e denúncias através da imprensa, nosso contatos com os missionários para apontar distorções ou problemas em seu trabalho foram sempre discretos, feitos sem alarde. (O ESTADO DE SÃO PAULO, 17 de junio 1975)

Este artículo del Estado de São Paulo hace un seguimiento del desencuentro entre Araujo de Oliveira y el Cimi, en el que se muestra la tensión creciente entre ambas instituciones. Este desencuentro fue, como comprueban las fuentes, muy seguido por la prensa, la cual buscaba un espacio que ocupar para poder criticar a las autoridades. En general, la prensa y los medios de comunicación en Brasil hicieron un intenso seguimiento del conflicto Iglesia-Estado durante los años de la dictadura civil-militar. Muchos de los periodistas escribían sobre la lucha de los padres y saltaban la censura buscando siempre lugares donde publicar lo que ocurría. Durante las tensiones de 1975, por ejemplo, en el O Estado de São Paulo, se decantaron por apoyar la lucha de los misioneros. Durante el conflicto, el periódico los dibujó como hombres que, conociendo la realidad indígena, querían lo mejor para ellos, frente a la Funai y el gobierno, a los que describieron como una “política

indigenista [...] elaborada em gabinetes por teóricos ou burócratas sem vivência alguma do problema indígena” (O ESTADO DE SÃO PAULO, 20 de junho 1975).

Otra razón por la que eran muy populares los misioneros entre la prensa y la opinión pública residía en el hecho de que los religiosos podían referirse a las autoridades de la dictadura civil-militar con unos términos que ningún otro se atrevía. Esto generaba una simpatía y una empatía que favorecía la causa de los misioneros ante una situación de represión. Por supuesto, a medida que fue pasando el tiempo, las diferencias de un Cimi cada vez más comprometido con la causa indígena (habían organizado la primera asamblea de jefes indígenas el año anterior, 1974, para pasmo de la Funai) y un órgano indigenista atado por los militares y sus propios objetivos se agrandaban.

A la Funai le preocupaba en extremo la pérdida de control sobre un área que siempre había sido exclusividad del Estado, sobre todo en el ambiente de la seguridad nacional sobre áreas “vacías” de civilización y proclives a convertirse en focos insurgentes y de resistencia. Que la Funai estuviera compuesta en su mayoría por extranjeros ligados a la Teología de la Liberación, de corte marxista, llevó a la institución indigenista a vigilar de cerca a los misioneros y a negarles la autorización de acceso a áreas indígenas.

Apesar de nossa boa vontade observamos nos últimos meses atitudes descabidas e porque não dizer grosseiras por parte de elementos do Cimi. Os jornais têm noticiado a realização de encontros e reuniões promovidos por este Conselho ou por seus membros junto às comunidades indígenas, sem que a Funai tenha sequer sido convidada a participar e muito menos tomado conhecimento dos resultados encontrados. (O ESTADO DE SÃO PAULO, 17 de junho 1975)

La organización indígena para la Funai era una pesadilla, y más si era impulsada y apadrinada por estos misioneros díscolos e impertinentes. Araujo de Oliveira no podía creer que esto estuviera ocurriendo bajo su responsabilidad y llamaba al orden a los misioneros. El Cimi, con su estrategia de mediatización del problema, buscaba continuamente dar salida a todo lo que acontecía, no solo denunciando públicamente lo que ocurría en áreas indígenas, sino haciendo públicas cartas privadas, analizando y criticando públicamente declaraciones oficiales y respondiendo con cartas abiertas en los medios; “Ademais, declarações isoladas de integrantes do Conselho são levadas diretamente à imprensa, espancando e ferindo o princípio de lealdade que já existia em nosso relacionamento” (O ESTADO DE SÃO PAULO, 17 de junho 1975). En estas mismas declaraciones del presidente de la Funai, donde al final tiene que moderar su discurso y referirse a la CNBB con respeto y cordialidad, se puede observar la

frustración de competir contra un rival que estaba arropado por una institución tan poderosa como la Iglesia Católica.

La posición del Cimi hizo esperar que al año siguiente no se presentase al seminario organizado por la Funai junto con las misiones (O ESTADO DE SÃO PAULO, 27 mayo 1976). Araujo de Oliveira reconoció que esperaba que el Cimi no se presentase en el seminario, ya que solo sabía criticar sin presentar soluciones. El presidente de la Funai continuó su declaración diciendo que no entendía porqué el Cimi aseguraba que no se cumplía el Estatuto do Índio, cuando lo único que no se cumplía era la presencia misionera en las áreas indígenas (insinuando que aprovechaban esta tesitura para enriquecerse), que, según dicha ley, no tenían permitida la entrada.

Para Iasi, la visión era completamente diferente. Según el secretario ejecutivo del Cimi, no se podían achacar los problemas del indigenismo a unos misioneros que habían reformulado sus principios básicos de trabajo junto a las comunidades indígenas. La única culpable era la institución indigenista oficial, que no había desarrollado una filosofía propia de trabajo, lastre que le condenaba a la eterna crisis.

La sombra de expulsión siempre planeó sobre la cabeza del Cimi. En 1977, el ministro Rangel Reis volvió a amenazar con prohibir la entrada de los misioneros a las tierras indígenas. Como respuesta, el Arzobispo de Porto Alegre, Don Vincente Scherer, hizo público un discurso recogido por O GLOBO (11 de enero 1977): “Deus nos livre da reencarnação do espírito pombalino, cego e destruidor, nos escalões decisórios de nosso país”.

Casou espécie a declaração da alta autoridade de que o Governo da Republica afastaria as missões, no intuito de conseguir a rápida integração dos índios na comunidade nacional. É de dor, lágrimas e revoltantes injustiças a longa e acidentada historiam dos índios em nosso país, como em todos os outros ocupados inicialmente como colônias e territórios de nações européias.

Para el cardenal, desde el inicio los indígenas se volvieron víctimas indefensas de la ganancia, de los malos ejemplos, de la deshonestidad, de la cruel explotación, de la falta de escrúpulos y moral del colonizador blanco. La defensa de los “silvícolas” contra los abusos y las violencias de los “civilizados” corrutos e insensibles permaneció desde el siglo XVI como una constante preocupación de los misioneros de, entre otras órdenes, la Compañía de Jesús, que consiguieron asociarse para hacer una obra de evangelización que elevó el nivel de vida de las poblaciones indígenas.

Os rio-grandenses conhecem o método das reduções guaranis que existiram e floresceram, sob a direção dos mesmos jesuítas, na região missioneira do nosso Estado, marcada ainda hoje na sua toponímia pela lembrança dos primitivos aldeamentos. Vieram ao Brasil a odiosidade dos exploradores em trabalhos e morrer. Atrairam sobre si a ociosidade dos exploradores dos índios e de numerosas autoridades cujos abusos e vícios destruíam com destemor e franqueza apostólica.

Siempre según el Cardenal, la obra de asistencia al indio, en 1759, sufrió un golpe mortal por parte del anticlericalismo ciego y fanático de Sebastião de Carvalho, el Marqués de Pombal, ministro de Dom José I. El odio de Pombal contra los misioneros le llevó a expulsar a los jesuitas de Brasil, teniendo consecuencias catastróficas e irremediables en el curso de los siglos para la causa indígena. Condenaba el cardenal las críticas injustas, también por parte de algunos autores eclesiásticos, influenciados por ideologías extrañas, de toda la obra de catequesis desarrollada por la Iglesia. Había una aceptación general en la Iglesia más progresista junto a los indígenas de la necesidad absoluta de la formación científica, de cursos de antropología para la orientación de la acción pastoral de los heroicos misioneros, e igualmente para la mejor penetración del mensaje divino en el espíritu de los patricios y hermanos indígenas. El progreso trajo nuevas perspectivas, exigencias y esperanzas.

El cardenal aseguraba que, personalmente, escuchó frecuentemente testimonios de los más elocuentes y elogiosos, hechos por militares de diversos grados de la jerarquía que sirvieron en aquellas regiones, sobre el trabajo que padres y religiosas realizan en las selvas de Brasil, en beneficio de los indígenas, en las zonas más apartadas e incómodas. Las autoridades que viajaban festivamente por las regiones no se hacían una idea de lo que representa en holocausto personal, desinterés y amor, toda una vida puesta pacientemente al servicio de la población indígena. La eficiencia de la promoción del indio en bases laicas, sin influencia religiosa, como hacía la Funai, solo ofrecía dudas e interrogantes. “O Serviço de Proteção ao Índio acabou extinto pela Revolução de 1964, em vista da ocorrência de abusos e irregularidades e por motivos de ineficiência dos seus ‘serviços’”.

[...] queria o ministro [Pombal] civilizar os índios e pô-los a par dos portugueses e foi privar-se das únicas pessoas que para tal fim podiam cooperar com ele, das únicas pessoas que desinteressadamente promoveriam o adiantamento e a felicidade dos índios, as únicas que pelo amor de Deus se voltaram de alma e coração ao serviço do próximo. (O GLOBO, 11 de enero 1977)

En esos mismos días la Funai estaba disolviendo una asamblea de jefes indígenas y expulsando al Cimi y a “quienes no tenían autorización” para entrar en las áreas indígenas. Según Araujo de Oliveira, la Funai “não é a casa da sogra, mas um órgão do Governo”, la

asamblea indígena era una reunión ilegal no autorizada, ya que los indígenas no podían organizarse sin su consentimiento (O GLOBO, 11 de enero 1977).

Por aquel entonces, las presiones a los padres del Cimi estaban creciendo a causa del clima de malestar entre ellos y los órganos de gobierno. Mientras, se hizo eco en la Câmara de los Diputados de que la Iglesia Católica en su conjunto, y especialmente los religiosos adscritos a las pastorales y organizaciones de base, estaban siendo atentamente vigilados por los órganos de seguridad del Estado brasileño. Las investigaciones bajo los cuestionarios que preguntaban “tentam [los padres] desfigurar a pessoa de Cristo? Tentam desfigurar a figura de Deus? Falam em comunidade de base?” (FOLHA DA MANHÃ, 28 de junio 1977) buscaban, por un lado, atemorizar a los clérigos, y por otro, seguir construyendo el discurso de que aquellos que actuaban así eran componentes nocivos que manchaban con ideologías izquierdistas el buen nombre de la Iglesia. Algo que reclamó el secretario general de la CNBB, el obispo de Santa Maria, Dom Ivo Lorscheiter:

[...] por prever e adotar a absolutização [sic] do Estado, a submissão do direito individual das pessoas ao direito do Estado, por ser premissa de antagonismo: antagonismo pelo qual quem, é contra o capitalismo é comunista. Temos que reagir contra esse tipo de formulação, pois a Igreja mantém uma linha equidistante do capitalismo e do comunismo. O comunismo é ateu, materialista, supressor das prerrogativas humanas. Mas o capitalismo possui esses mesmos defeitos. (Ibídem)

Durante esta época también surgieron desavenencias en el seno de la propia Iglesia Católica, sobre todo entre el sector más conservador que no veía con buenos ojos la Teología de la Liberación y su influencia en la pastoral indigenista del Cimi²⁵. Una de las voces que más se manifestaron en contra fue la del Cardenal de Porto Alegre, Dom Vicente Scherer, quien condenaba a los misioneros del Cimi de orgullo, al no buscar su apoyo, y de realizar un trabajo de carácter político “exclusivamente polemista, secularizante e temporalista” (O ESTADO DE SÃO PAULO, 17 de marzo 1977).

Por su parte, el obispo D. Thomas Balduino defendía que las posiciones del cardenal representaban sectores de la Iglesia que pretendían restar importancia e influencia al Cimi en el seno de la propia institución. En la misma línea, Egydio Schwade iba más allá al declarar

²⁵ No solo el Cimi sufría problemas dentro de su propia casa, la Funai pasaba por una crisis continua bien definida en el capítulo tres de este trabajo. Estas crisis internas recurrentes eran aprovechadas continuamente por los misioneros, como cuando en 1980 fueron purgados una buena cantidad de funcionarios no alineados con la dirección de la Funai. El Cimi en aquel momento declaró: “cerco e aniquilamento aos povos indígenas, que agora investe contra os funcionários que ainda insistem em defender os índios. Por mais que os coronéis tenham agitado a Lei de Segurança nacional sobre a cabeça dos indigenistas, não conseguirão obter a desejada capitulação. Os coronéis da Funai acionam o instrumento que mais conhecem e dominam: a repressão” (FOLHA DE SÃO PAULO, 3 de julio 1980).

que todo aquello que el Cimi sufría venía por parte de un sector conservador que no soportaba la idea de que la Iglesia se había equivocado históricamente en su trabajo de evangelización mediante la destrucción de la cultura indígena” (O ESTADO DE SÃO PAULO, 17 de marzo 1977). Thomas Balduino, un obispo importante dentro del Cimi y la pastoral indigenista, participó como testigo en el CPI de aquel año, condenando los abusos que habían sufrido los pueblos indígenas. Esta actuación, muy criticada por la Funai, se contradecía con su constante intención de mantener un diálogo abierto con la institución indigenista oficial. Algo que él ofrecía, siempre y cuando no supusiera un pacto de silencio o una renuncia a sus objetivos (Ibíd.).

Aquel año fue duro, pues precedió a la emancipación propuesta por el ministro Rangel Reis en 1978. Año en el que la organización misional conquistó nuevas cotas de dimensión mediática, presentándose ante la opinión pública nacional e internacional como los principales defensores de los pueblos indígenas. Poco antes, el padre Antonio Iasi había tenido unas duras palabras con la Funai al compararlos con el “Esquadrão da morte”.

[...] o paralelismo dos fatos é surpreendente. A diferença está apenas na premeditação dos atos, mas os efeitos são os mesmos: o Esquadrão da Morte tira os presos das cadeias para matá-los ao longo das estradas. A Funai atrai os índios arredios e deixa-os morrer junto das estradas, cuja construção ela mesma possibilitou. Exemplo típico do que afirmamos é o caso da estrada Cuiabá-Santarém, de construção recentíssima”. “Funai é a Fundação Nacional do Investidor, do latifundiário, que, com o dinheiro do povo, carregado através de incentivos fiscais, vai desalojando o pequeno proprietário, o posseiro e o índio. (O ESTADO DE SÃO PAULO, 14 de septiembre 1977)

En esta estrategia de acoso mediático, el Cimi auspició y produjo una serie de publicaciones sobre actualidad indígena. Con algunos antecedentes aislados que pretendían difundir lo que pasaba en la cuestión indígena y dar pareceres de los propios indígenas como “Luta Indígena” en el sur de Brasil (1976), hecho en colaboración entre indígenas y misioneros muy artesanalmente (característica común de casi todas estas publicaciones). A partir del mediático incidente de la emancipación de Rangel Reis en 1978 proliferaron toda una serie de publicaciones impulsadas por los padres del Cimi junto a los pueblos indígenas, como “A palavra do Índio” en Santa Catarina (Xanxerê), hecho por misioneros e indígenas

kaingang, guaraní y Xokleng, “Macaxeira”, hecha por la OPAN²⁶ en 1979, o “Mensageiro” del mismo año en Pará²⁷.

La más famosa de todas ellas y que aún sigue en publicación fue Porantim²⁸, una revista nacida en mayo de 1978 y que con el tiempo se volvería referente en el área. Original de Cimi Norte-I (con sede en Manaus), Porantim fue la publicación más exitosa y seguida, con suscriptores por todo el país y también en el extranjero. Tanto éxito obtuvo que, en 1989, pasó a ser nacional, trasladando la sede de publicación a Brasília, de tirada mensual y usando un lenguaje más periodístico.

La línea editorial, bastante seria y bien informada, se definió con diferentes características, siendo la principal de ellas el énfasis en mostrar la visión social de los pueblos indígenas, la “necessidade de defender estes povos contra a sociedade não índio” (VIEIRA, 2000, p. 67). En este sentido, Porantim fue pensado para dar protagonismo al sujeto indígena, no solo contando su realidad, sino también dando voz a los propios líderes y diferentes representantes con entrevistas y testimonios, teniendo incluso una sección, “Voz do índio”, donde estos eran entrevistados. Creando consciencia entre los indígenas, de su diferenciación racial y de la estrategia de los blancos contra ellos:

Esta ‘Última Notícia’ foi tirada do ‘Jornal a Crítica’ e mostra a onde leva a tal ‘emancipação’: o índio dono da terra, se torna mendigo na porta dos brancos. Aqui em Manaus existe mais de 10.000 índios destribalizados. A grande maioria tem um emprego vagabundo (vendedor de picolé, por exemplo) e fica feliz da vida quando no Natal dos Pobres recebe um saco de feijão. Além de tudo têm vergonha de ser índio. Dizem que são ‘peruanos’ Por que? Porque um peruano em Manaus passa ainda, menos mal que um índio.

[...] não permitam que suas irmãs, filhas, irmãos ou parentes venham a Manaus para serem empregadas domésticas na casa dos brancos ou mendigos nos subúrbios da cidade! Os que falam a favor da emancipação querem exatamente isso. Eles não são os vossos amigos. Ainda não são nem cristãos, quando querem fazer chantagem, ameaçando que os vossos velhos perderão a aposentadoria, se vocês continuaram contra ao tal projeto de emancipação. O próprio Governo suspendeu por enquanto o projeto de emancipação, graças a pressão da opinião pública e a decisão dos líderes indígenas que repudiaram unanimemente esta medida. Um abraço fraternal da Equipe do Porantim. (PORANTIM, nº 7, abril 1979)

²⁶ Iniciativa misionera que fue fagocitada por el Cimi en 1979 (HÜTTNER, 2007).

²⁷ En 1984 apoyaron con medios y financiación la creación de un periódico totalmente indígena vinculado a la União de Naciones Indígenas (UNIND) llamado “Jornal Indígena”, con sede en São Paulo.

²⁸ Cuyo nombre hace referencia a un remo ritual de los indios Maué, portador de la memoria colectiva de la tribu. Con una vía básicamente informativa que cambió con el tiempo, para ser detentora de una fuerte ideología que marcó el futuro del indigenismo (PORANTIM, nº1, mayo 1978).

Por otro lado, Porantim fue una publicación que daba voz mediática a las asambleas tanto de misioneros como de indígenas, en ellas se publicaban las actas y se hacían entrevistas a los protagonistas. En su primer número, que inició criticando la actuación de las sectas religiosas que favorecían la pérdida de la identidad étnica sufrida por pueblos como los Tikuna (en otro ejercicio de etnocentrismo que se ignora a sí mismo), dio voz a un discurso de Mário Juruna pronunciado en la XI Assembleia dos Chefes dos Povos Indigenas en 1978, quien criticaba la inoperancia de la Funai.

En julio de 1978 se usó para criticar la imposición por parte de la Funai de un espeso silencio mediático sobre la situación de los Waimiri-Atroari (PORANTIM, nº3, julio 1978). El Cimi ayudaba al indio contra los abusos de la Funai, como cuando denunciaron el encarcelamiento de un indio en la sede de Boa Vista (Roraima) porque su padre había escrito una carta al Cimi denunciando la actitud del director regional de la institución indigenista por apoyar las invasiones de tierras y no a los indígenas. Este, furioso, interrogó al indígena para saber quién había escrito la carta que había firmado su padre (en clara alusión a que un indio no podía hacerlo por sí mismo). Algo hecho, también, con la intención de acusar las contradicciones de la legislación indigenista, que no cumplía con sus propias leyes. También sirvió como ejemplo para condenar que el plazo de demarcación de tierras del *Estatuto do Índio* expiraba a finales de 1978, y no se había acercado remotamente a este objetivo (PORANTIM, nº 6 en enero de 1979).

La revista fue un vehículo para asentar la lucha de los indígenas a la lucha de agricultores, *posseiros*, proletarios, afrodescendientes y operarios. Intentando crear una consciencia transversal de clase y raza en los indígenas para buscar alianzas entre los pobres contra los poderosos, aplicando las bases ideológicas de la cual parte la Teología de la Liberación.

Como, por ejemplo, cuando indígenas del Xingu mataron a once peones porque un *fazendeiro* había ordenado desmatar zonas de la tierra indígena. A pesar de que los peones fueron muertos a golpes de *borduna*²⁹ por los indígenas, el Cimi, a través del Porantim, fue insistente en hacer ver tanto a unos como a otros que quien tenía la culpa de todo ello eran los *fazendeiros* por usar mano de obra como carne de cañón, y la Funai, por permitir este tipo de situaciones. Tal fue así que los peones reconocieron ser engañados por los terratenientes. Por otro lado, los indígenas admitieron que a quienes querían matar era a esos mismos *fazendeiros*. Paulo Suess en la Editorial de Porantim nº 22 de septiembre de 1980 dijo:

²⁹ Arma contundente indígena, parecido a una maza.

Nós lamentamos muito esse confronto entre índios e peões, que na realidade devem se juntar para expulsar os latifundiários. O fato ocorrido mostra que não basta apenas se demarcar as áreas, mas também que o índio aprenda a reconhecer seus verdadeiros inimigos. Na verdade, os peões são os escudos dos grandes latifundiários.

Por ello, esa corriente ideológica de la Iglesia que luchaba contra el capitalismo y las multinacionales y que defendía la América indígena como un todo se definía como una misma lucha que transcendía fronteras (PORANTIM, número 11, agosto 1979). Esta revista se solía usar para mostrar lo que pasaba a otros grupos y líderes indígenas, intentando cohesionar a través de sus publicaciones no solo la lucha indígena, sino también todo el discurso que se estaba definiendo por parte del movimiento indígena. Por ello, solían redactar los discursos de líderes indígenas, donde había una clara influencia de los misioneros al tocar los puntos ideológicos que ellos más recalcan. No era extraño ver entonces discursos, proclamas, peticiones y reclamos de asambleas, organizaciones y líderes indígenas publicados en exclusividad en los medios misioneros, especialmente en Porantim.

Esta publicación hizo una labor increíble al hacer pública la cuestión indígena, la voz de las asambleas y jefes, y condenar el acoso y la violencia en las tierras indígenas obteniendo reconocido prestigio internacional. Al mismo tiempo, el trabajo de este periódico, que poco después se hizo el periódico oficial del Cimi, contribuyó enormemente a la creación de la conciencia indígena y su organización efectiva.

Pero, al mismo tiempo, Porantim fue un canal extremadamente efectivo para unir la causa misionera a la causa indígena, haciéndolos inseparables. Así, intercalando publicaciones relacionadas con la pastoral indigenista, los misioneros supieron aprovechar la coyuntura para asegurarse el control y la iniciativa del indigenismo. Cualquier actividad, reunión o exigencia pasaba por la participación o beneplácito de los misioneros del Cimi, que no dudaron de usar esta autoridad adquirida para desacreditar a otros indigenistas e incluso indígenas con quienes no estuvieran de acuerdo.

5.3.1 La versión religiosa del gozo civilizador humanista: el martirio

La situación de persecución que vivía el Cimi por parte de las autoridades, así como otros peligros inherentes a la práctica misionera libertadora, pusieron a los indigenistas religiosos en una situación constante de riesgo personal. Por ello, diferentes misioneros del Cimi sufrieron encarcelación, vigilancia, agresiones, y algunos incluso fueron asesinados.

El sacrificio como tal era parte fundamental de la labor misional y un elemento sagrado dentro de la doctrina y el imaginario católico. Esta vida de sacrificio tenía como guía la propia vida de Jesucristo, cuya existencia de penuria y privación fue un ejemplo de la divinidad que poseía, encontrando su final apoteósico en su propio martirio. Desde entonces, todos aquellos que han querido dedicar su vida a Cristo y aspirar a la santidad han tenido como marca preferencial el proceso de martirio.

Este era una de las bases de la obra misional católica, ya que daba estatus y prestigio a la orden misional y a la Iglesia frente a la opinión pública. El Cimi, como organización misionera, participó activamente en la búsqueda y regocijo del martirio. Esto cumplía con un doble objetivo que beneficiaba práctica y, simbólicamente, a la institución misional. Por un lado, conseguían recrear uno de los mayores procesos que podía vivir un misionero, y por otro, mostraban lo profundamente comprometidos que estaban con la causa indígena. Interesa hacer un breve análisis de estas ambiciones pasionales cristianas, pues las mismas muestran la visión que los misioneros tenían de la causa indígena como oportunidad para la autopromoción religiosa y, cómo esta entrega plagada de deseados sufrimientos ponía en marcha una puesta en escena, un teatro de símbolos, entre misioneros, indígenas y sociedad nacional. Esto ayudó a revivir y apuntalar viejos significados en su semiótica tradicional, reforzando la imagen del indio como sacrificio secular ante las injusticias del sistema y como alternativa al mismo.

El martirio como camino para imitar a Cristo, el mayor mártir de todos, se constituyó en el imaginario católico como una de las formas más venerables de activismo religioso, y por tanto, su figura, o sea, el mártir, como una de las más apreciadas, prestigiosas y populares. El mártir y el martirio se remontan al cristianismo primitivo y a toda su producción mítica, algo que se ve representado por todo el arsenal plástico producido durante la Edad Media. Esta tradición fue recuperada durante el Renacimiento y reutilizada gracias a las exploraciones y aventuras coloniales de la Edad Moderna³⁰. El descubrimiento de todo este nuevo vasto universo pagano por evangelizar revalorizó el martirio en la práctica misional, impulsado, a su vez, por el contexto de la Reforma/Contrarreforma.

Pero ¿qué es el martirio? Podríamos entonces definirlo como una “puesta en escena polisémica que combina el rito judicial, el espectáculo público y el acto religioso” (VILLAMIZAR, 2015), que busca dignificar la lucha del mártir frente al *status quo* que atenta contra los valores y moral del propio mártir y/o la comunidad que representa.

³⁰ Para una historia del origen del martirio, consultar: AVEMARIE; VAN HENTEN (2005).

En la Edad Moderna, y tras el descubrimiento en el siglo XVI de las catacumbas paleocristianas de Roma, que arrojaron luz sobre los primeros mártires cristianos, fueron los jesuitas los que se propusieron, en representación del catolicismo romano, como herederos de ese cristianismo primitivo. La Compañía de Jesús tuvo entonces mucho que ver a la hora de crear la idea del martirio como parte inherente a la labor misional moderna. Fueron ellos quienes, protagonizando la coyuntura de la expansión colonial lusa, se proyectaron como nuevos mártires en Asia (PALOMO, 2015) y América (FLECK, 2013).

Los entresijos de una práctica cada vez más popular y secularizada, de origen judeocristiano, se pueden seguir en *La humanidad de los mártires: notas para el estudio sociohistórico del martirio* (MENÉNDEZ, 2015). Este trabajo desgana los significados y las esferas polisémicas que pone en juego el martirio:

El martirio es, pues, un dispositivo cultural que resalta dos conjuntos diferentes de problemas sociales: la supervivencia de un grupo marginado y el papel de la espiritualidad como mecanismo de resistencia y de creación de identidades, que generalmente asume formas políticas en tanto cuestiona al Estado y se estructura como dispositivo crítico del actuar del mismo. (p. 15)

Bajo este prisma podemos comprobar cómo la práctica libertadora del Cimi estaba íntimamente ligada al ejercicio del martirio, pues a pesar de partir de una opción religiosa privada, se proyectaba a la esfera pública gracias a su significado político, a la estrategia de la publicidad, a su capacidad de movilización social y a las relaciones de contraposición frente una autoridad injusta y moralmente reprochable.

No hay que menospreciar la práctica del martirio en una sociedad brasileña donde, como hemos visto, las esferas de lo religioso y lo político suelen poseer fronteras muy difusas y entrelazadas. Es en ese campo que la simbología del martirio cobra fuerza como cohesionador social y canalizador de energías y furor popular.

En este sentido, el martirio es un terreno fértil en el cual se observa la aparente paradoja que la noción clásica de modernidad plantea, es decir, la diferenciación entre las esferas política y religiosa se ve desfigurada en el martirio, ya que este implica una creación política de sentido a partir de movilizaciones sociales originadas en el ámbito religioso. (Ibíd. p. 1)

No se debe olvidar que el martirio es una construcción dialéctica que otorga significado concreto dentro de unos parámetros prefijados y, por tanto, modifican los hechos para que encajen. En esta narrativa convergen, como señala Menéndez, tres actores principales como son: el mártir, sus seguidores y el *status quo* imperante. Este último se ofrece como otredad ejecutora de la injusticia, mientras que el mártir simboliza la esperanza que recogen sus seguidores al querer imitarlo o al recordarlo. El mártir es alguien que sabe que continuar por

el camino que ha elegido le llevará posiblemente a la muerte, y si así no fuese, al menos a un camino de sufrimiento. Ya que el propio sufrimiento en sí mismo es penitencia y martirio. En este sentido, los misioneros vinculados a la Teología de la Liberación abrazaron la vía del martirio al señalar al sistema capitalista como el gran enemigo, y a los marginales como su público objetivo.

Menéndez explica que la narrativa del martirio clásico se pone en marcha cuando leyes o normativas de las autoridades (generalmente paganas) chocan contra las convicciones religiosas y morales de los judíos/cristianos. Estos se oponen a cambiar y por ello, en resistencia, son asesinados (generalmente en ejecuciones pintorescas y grotescas con altas dosis de tortura). En este sentido, el Cimi y la Teología de la Liberación proponían como autoridades “paganas” a los militares de la dictadura y los actores que tenían poder dentro del sistema capitalista, que agredía y explotaba a los más indefensos. Como sus convicciones religiosas le llevaban a defender a esos indefensos a imitación de Cristo, el martirio se sucedía cuando sufrían represión por parte de los primeros. Interesante planteamiento, el CIMI/Teología de la Liberación propuso una inversión de roles, ya que generalmente la Iglesia estuvo con el sistema y con las autoridades en defensa del *status quo*. En este nuevo escenario, estos sectores de la Iglesia se contraponían a un sistema que, según ellos, iba en contra de la teología más cercana a las enseñanzas de Jesucristo. Un cuadro en el que el indio ofrecía la oportunidad de representar a la convicción moral/religiosa que defender y resguardar frente a un sistema explotador y asesino.

Por eso, su mayor figura para el Cimi y la Teología de la Liberación fue Bartolomé de las Casas, el cual actuó bajo las mismas premisas que los misioneros, defendiendo a la débil otredad pagana frente a los desmanes de la imperialidad. Enrique Dussel, como uno de los principales filósofos de la liberación, también acudió recurrentemente a la propia figura de Bartolomé de las Casas. Para el filósofo argentino (1973), el misionero sevillano fue un profeta y teólogo de la liberación, un humanista que descubrió en el indio la persona humana sensible a los valores cristianos universales. De las Casas ya era consciente del pecado de la Imperialidad Europea y de la Modernidad, es decir, el pecado de haber “cosificado” la otredad y haberla catalogado como un activo productivo en el mecanismo económico global eurocentrado.

En el proceso histórico de su expansión, o sea, la conquista, los europeos impusieron su civilización, y por ende, su religión cultural, en una onda expansiva opresora que negaba las

humanidades ajenas y sus humanismos propios. Algo que supo ver y criticar, según Dussel, el propio De las Casas:

La ‘conquista de América’ es un pecado originario de la modernidad, es una pascua negativa de la opresión, es la dialéctica de la dominación hecha universal, planetaria.

Manifiesto es a todo el mundo los delitos e insultos inextinguibles que los españoles [los europeos todos después] a Dios, nuestro Señor, han hecho en las Indias. (DUSSEL, 1973)

Dussel decía que la teología latinoamericana, tras lo profetizado por Bartolomé de las Casas, se volvió subsidiaria y dependiente del poder, despojada de toda alma propia. Es por eso que la Teología de la Liberación se creó a partir de escuchar al pobre, como una provocación de Dios lanzada desde la periferia del mundo. Algo que debía ayudar a crear una teología que se volviese epicentro de resistencia. Dussel defendía que la existencia de un Dios alterativo y creador, judeocristiano, garante de libertad, amor y justicia y de un cristianismo humanista que ostenta verdades objetivas universales, había sido usurpado por el ateísmo imperial del eurocentrismo³¹. Y es aquí donde toma significado para la Teología de la Liberación el martirio, pues ese *status quo* que generaba realidades contrarias a sus creencias era monopolizado por la imperialidad. Era esa Modernidad civilizatoria que había usurpado a Dios y había puesto en su sitio al capitalismo y la imperialidad que pretendía el dominio y la opresión sobre todas las otredades del mundo. Luchar y vivir dando ejemplo contra ese sistema opresor era la mejor forma de revivir el verdadero cristianismo original.

¡Dios no ha muerto, se ha ausentado! ¡El que ha muerto es el ‘dios’ que ocupaba su lugar: el ‘yo’ europeo! Su muerte es augurio de nueva revelación de Dios, de un nuevo momento de la fe, del primer momento de la fe, del primer momento de la fe profética latinoamericana, africana, asiática. (DUSSEL, 1973).

Desde el punto de vista de la construcción de lo indio, resulta interesante comprobar cómo, una vez más, los misioneros del Cimi invirtieron roles para adaptar un discurso tradicional a una coyuntura nueva. Así, el misionero que siempre había sido martirizado por la otredad pagana por evangelizar, se mostraba aquí como protector de una otredad sensible y amenazada, siendo por ello martirizado por su propia sociedad de proveniencia. Esta inversión simbólica fue potentísima para colocar al indio en la centralidad de los medios durante la dictadura.

³¹ No debemos olvidar que Dussel, de cuyas elucubraciones se perfiló el pensamiento de la Teología de la Liberación, defendía un cristianismo cuyos valores universales se presentaban en todas las culturas del planeta, ya que, según esta corriente teológica, el cristianismo era una experiencia común y personal entre las personas y la divinidad. Siendo, por tanto, responsabilidad del misionero encontrar esta experiencia en los recovecos de las culturas, valorizarlo y exponerlo para evangelizar.

Martirios relacionados con el Cimi hubo varios. No se debe olvidar que el martirio en sí mismo es el holocausto final, pero una vida de sufrimiento y penuria (por represión o por la dureza de la vida en las tierras indígenas) también es considerada una vida de martirio y, por tanto, susceptible a ser loada. Esta realidad encontraba un buen ejemplo en Dom Pedro Casaldáliga (quien sufrió varios intentos de asesinato), siempre inmiscuido en la lucha por la tierra a favor de campesinos e indígenas en Mato Grosso. Su vida de sacrificio le llevó a ser perseguido, llegando al extremo de vivir muertes de compañeros a su alrededor. Tal fue el caso de su trabajo junto al Padre João Bosco Penido Bernier (muerto el 11 de octubre de 1976), encargado de los indígenas Bacuri, muerto por los conflictos con las autoridades. El asesinato de Bernier se debió a una represalia por parte de la policía del estado en el contexto de desencuentro con el obispo español. Ambos habían estado intercediendo por el encarcelamiento y tortura que estaban sufriendo dos mujeres campesinas en un pueblo de Barra do Garças (Mato Grosso), cuando policías militares del lugar les agredieron, matando al Padre Bernier.

Pero, sin duda, el caso más sonado entre las filas del Cimi y el que obtuvo mayor cobertura mediática, pues ese es uno de los objetivos del martirio, fue la muerte del padre Rodolfo Lunkenbein. Este, junto con un líder Bororo llamado Simão, fueron asesinados por *fazendeiros* y pistoleros de la región que asaltaron la misión el 15 de julio de 1976 (SUESS, 1985). El misionero del Cimi, que había combatido con eficacia la distribución de alcohol entre indígenas y su maltrato por parte de los blancos de la región, había conseguido que se demarcasen las tierras de los Bororo.

Evento muy seguido por la prensa de la época, al poco fue considerado un mártir. Algo que hizo que todos los años su martirio, puesto en valor, fuese conmemorado como un recordatorio del peligro que suponía aquel sistema injusto y decadente que privilegiaba a los asesinos de los oprimidos³² (ESTADO DE SÃO PAULO, 18 de julio 1977). La muerte de Lunkenbein fue interpretada como un martirio que dio legitimidad y fuerza al movimiento misionero. Quien solía recordarlo con fuerza, como muestra del sacrificio desinteresado de los misioneros, y como símbolo de alianza y compromiso entre pueblos indígenas y la Iglesia Católica.

15 de julho é uma data histórica na História da nova Igreja Missionária.
Rodolfo e Simão são mais dois mártires, desfeitos no amor, segundo a

³² Como buen ejemplo de la impunidad y peligrosidad de la frontera, todos los participantes de dicho asesinato siguieron libres. Uno, incluso, fue elegido al año siguiente del crimen alcalde del municipio General Carneiro, en Mato Grosso.

palavra do Cristo: o índio deu a vida pelo missionário. O missionário deu a vida pelo índio. Para todos nós, índio e missionários, este sangue de Meruri é um compromisso e uma esperança. O ÍNDIO TERÁ TERRA. O ÍNDIO SERÁ LIVRE. A IGREJA SERÁ ÍNDIA. (PORANTIM, nº 10, agosto 1979. Las mayúsculas son originales)

Lunkenbein, para los salesianos, su orden religiosa, se volvió un símbolo de entrega misional, formando parte inherente del panteón propio de la orden como demuestra la actualidad que su nombre aún tiene. En un reportaje de 2010 (PARABÓLICA, 27 de octubre 2010) se transcribió una parte del libro *Pe. Rodolfo Lunkenbein: uma vida pelos índios de Mato Grosso*, escrito por su compañero, presente el día de su asesinato, el padre Gonçalo Ochoa. En este relato se otorga un sentido marcadamente teleológico a la existencia de Lunkenbein. Dicho destino culminó con su martirio, cuya muerte otorgaba significado a toda su vida y a la obra de los misioneros salesianos entre los indígenas. Ochoa escribe un relato épico, donde la naturaleza predestinada del mártir rebosa significado cuando, ya desde pequeño, su madre encontró un papel en el que tenía escrito que al crecer quería ser misionero, impresionado desde pequeño con la vida de Don Bosco (1815-1888).

Pues, como dice el texto, el martirio cristiano no era un acontecimiento repentino, sino una gracia de Dios; era el coronamiento de una vida de amor y compromiso con el Reino de Dios. El padre Lunkenbein murió por defender la tierra de los indígenas, y el “Índio” (en mayúsculas, refiriéndose a Simão Bororo) por defender la vida del padre, cerrando así el círculo.

La importancia que tiene un mártir se la otorga la comunidad a la que pertenece, y su proyección en el futuro, a la lucha de la que formaba parte. En este sentido, la muerte de Lunkenbein ha sido este año de 2016 rescatada, oficializando la solicitud para formar parte del santoral de mártires de la Congregación Salesiana³³. Proceso donde, según los salesianos, el martirio del padre tiene una especial relevancia en estos momentos históricos de cambio en la sociedad y en la Iglesia. En su muerte se confirma la radicalidad de la fe salesiana, de su opción fundamental por Jesucristo y, sobre todo, su compromiso incondicional con el Reino de Dios al servicio a los demás.

En este proceso de recuerdo del mártir con el paso del tiempo se va fortaleciendo su significado específico. Especialmente visible cuando su figura se difumina en la memoria junto con la labor que hacía (limando las asperezas de las imperfecciones de la vida humana).

³³ Missão Salesiana de Mato Grosso. *Pe. Rodolfo Lunkenbein e Simão Bororo – 40 anos de entrega, profecia e memória*. Campo Grande: 14 de septiembre 2016. Disponible en: www.missaosalesiana.org.br, accedido el 30 de septiembre 2016.

En esta necesidad de verse legitimados, vemos la importancia que para el Cimi y la Iglesia Católica tenía el proceso de martirio. En este sentido, se pueden comparar las palabras de Dom Pedro Casaldáliga de páginas anteriores en el Porantim de 1979 (en el que dotaba de significado a la muerte de Lunkenbein como un compromiso con aquellos pueblos indígenas en la necesidad de reforzar aquella alianza) y las siguientes palabras del, ahora anciano, exobispo de São Felix do Araguaia. A pesar de que el contexto del discurso refuerce la necesidad de fomentar este sentido, no se puede obviar la línea argumental propuesta: el martirio es clave para el deseo pasional del misionero y para la legitimación de su obra. En las palabras de Casaldáliga se incide en la obra en sí misma, en su dimensión religiosa, dejando lo indígena como un trasfondo paternalista no carente de exotismo:

Eu tenho a impressão clara, convicta, de que o Padre Rodolfo foi o missionário *ad Gentes* completo e, concretamente, missionário *ad Gentes* do Terceiro Mundo, dos pobres, dos povos indígenas. Ele se doou totalmente; se encarnou e doou todas as suas capacidades espirituais, técnicas, o seu jeito, o seu sorriso, o seu olhar transparente, o coração grande, como o próprio corpo. Uma dedicação sempre esperçada. O Padre Rodolfo não conhecia o desanimo, não conhecia rupturas na sua dedicação. Padre Rodolfo no trabalho do dia a dia. (Ibidem)

En este sentido, es importante acudir a la figura del indio en la historia de ese martirio: Simão Bororo, el líder indígena que acompañaba al padre y que también resultó muerto. La figura de Simão es trascendental para conocer una intencionalidad propia y profundidad de la labor misional. La historia, vida y, sobre todo, presencia del líder Bororo en el momento del martirio, en el cual participó, fue esencial para demostrar el destino manifestado por Dios en la acción misional. Simão, en una suerte de Sancho Panza de un quijotesco Lunkenbein, se contrapone y complementa al misionero civilizado. El pagano salvaje que conoce, respeta y participa de la labor evangelizadora y civilizadora del padre misionero sirve de su contrapeso ideal. Pues la labor de aquel mártir y la causa misional en general toman su significado más completo y potente cuando se sabe que un indígena murió protegiendo al misionero, confirmando la aceptación de la verdad de Cristo, forjado por un pacto de sangre derramada por la violencia de la injusticia. Para el relato, la muerte del cacique Bororo, desde el punto de vista narrativo/simbólico, fue necesaria porque su muerte une en definitivo sacrificio la causa indígena con la causa misional.

Quem era aquele padre jovem que saiu da sua terra para ser salesiano missionário em terras sonhadas por Dom Bosco? Quem era aquele sacerdote que morria assassinado, ainda jovem, debaixo de uma mangueira, voltando do trabalho, sujo de terra e graxa, e ali misturava seu sangue, defendendo o

povo bororo e sua terra? Quem era aquele indígena que corajosamente saiu em defesa do padre na hora daquele calvário imprevisível e sangrento? ³⁴

Por ello, y en una lectura general, el martirio representaba el disfrute último de la gloria del indigenismo. Es decir, al igual que se vio en el capítulo anterior, en el que indigenistas y *sertanistas* disfrutaban tanto siendo enlace entre otredades como su condición de héroes civilizadores, los misioneros vivían la misma dimensión. La penitencia, el sacrificio y el martirio eran la versión pasional religiosa del goce indigenista, de la misma acumulación de capital simbólico vista a lo largo de este trabajo. Por ello, los propios misioneros, al enfrentarse a la imperialidad defendiendo a la otredad desvalida, seguían reforzando el eterno discurso del humanismo altruista y civilizador que fortalecía el mismo sistema generado por la Modernidad. Ya que, al igual que *sertanistas* e indigenistas laicos, por mucho que luchasen contra su destino, lo dulcificasen o negasen, tenían como fin último el civilizar y normalizar la frontera interétnica. Actividad en la que favorecían, a la postre, el triunfo de la Modernidad, de la que no se podían despegar, y de la que son constitutivos. Los misioneros, emboscando la intencionalidad religiosa de su obra, solo conseguían auto-convencerse de su actividad humanista y altruista en una actividad que, al igual que el resto de indigenismos de la época, buscaba regularizar a la otredad.

El martirio mostraba la máscara definitiva de generosidad, pero escondía en su actuar un fin acorde al proyecto general de la Modernidad, y que traspasaba la porosa piel de los misioneros a través del goce humanista de quien se sabe civilizador. Esta reflexión no pretende disminuir el enorme esfuerzo que el Cimi y la Teología de la Liberación hizo por comprender a la otredad, darle espacio y luchar por ella (pues como se señaló anteriormente, sin este esfuerzo difícilmente la organización indígena se hubiera llevado a cabo); lo que busca es resaltar la potencia y profundidad de las lógicas de la colonialidad, que siempre terminan por generar un teatro de símbolos que refuerzan el proyecto colonial-capitalista. Teatro que, a la postre, se presenta como una prisión epistemológica. El planteamiento teórico aquí presentado, que servirá como herramienta analítica para comprender mejor lo que resta del capítulo.

³⁴*Padre Rodolfo e Simão Bororo (1976 - 2016) o líquido do sangue dos mártires que penetra no coração do povo e no coração da terra Homilia*, P. Gildásio Mendes, SDB Meruri, 15 de Julho de 2016 <http://www.missaosalesiana.org.br/wp-content/uploads/2016/07/Livreto-Homilia-Pe-Gildasio.pdf> accedido el 20/09/2016.

5.4 EL INDIO: LA ETERNA SOMBRA DEL INDÍGENA

Como hemos visto, una de las estrategias principales del Cimi fue la de apoyar y fomentar la organización indígena como movimiento social. Creando un espacio de indigenismo no oficial, fue la primera vez, desde la creación del SPI en 1910, que una iniciativa indigenista aspiraba a combatir al indigenismo estatal. Desde siempre, cualquier proyecto indigenista buscaba de una forma u otra contar con el apoyo de las instituciones gubernamentales, aunque estuvieran disconformes con su forma de actuar. Pero el Cimi nunca buscó este apoyo, sino que se proponía como alternativa y, en muchos casos, como oposición.

[...] Somente com o Cimi é que vai acontecer uma mudança verdadeira da Igreja nas suas relações com o mundo indígena: o respeito pela sua cultura e suas tradições, o apoio nas suas lutas pela manutenção de suas terras e pela sua sobrevivência. O Cimi ajudou o índio a falar por si próprio, a se organizar e a defender-se como um grupo étnico distinto. [...] (DA MATA, 1992, p. 359)

Algo que dio mucho prestigio a la orden misional ante la opinión pública y ante los propios indígenas (OLIVEIRA R., 1981). El Cimi a finales de la década de 1970 era objeto recurrente en los debates políticos, en los reportajes de las revistas y en los artículos de prensa. Era extraño no encontrar sus siglas o su referencia cada vez que la temática indígena estaba en discusión. Las propias reclamaciones de la entidad misional eran usadas por aquellos políticos que ofrecían resistencia a la dictadura civil-militar apoyándose en la legitimidad de la Iglesia y en el carácter apolítico del indígena. Así conseguían criticar y atacar abiertamente al Estado usando como medio las instituciones controladas por los militares en una clara estrategia de desfogue, ya que rara vez las críticas pasaban de la Funai (durante la época de la emancipación, también se dio acceso a la crítica al propio ministro del interior Rangel Reis). En el terreno político, los elogios infinitos a los indígenas (buenos deseos que se volvían un vacío eco en los largos pasillos de Brasilia), las críticas a cómo sufrían los extremos del sistema y el apoyo a la labor misional entre los más marginales de los brasileños multiplicaban la popularidad del Cimi entre la clase política al mismo tiempo que servía para encubrir las críticas al gobierno autoritario.

Entre la prensa no era diferente, lo muestra bien un artículo de la Folha de São Paulo (09 de julio 1980) que dedica varias páginas a explicar la controversia en el seno de la labor misional de la Iglesia Católica. El periodista divide en dos las vertientes presentes en aquel momento, por un lado el propio Cimi y por otro la que llama “catequista”, que pretendía continuar con la labor evangelizadora tradicional de aculturación agresiva. El propio

periodista se posiciona con el Cimi, demostrando sus simpatías hacia los padres de la Teología de la Liberación y su animadversión frente a los “catequistas”:

Ao relativo conformismo dos padres tradicionais, contrapõe-se a enérgica ação dos padres do Cimi em defesa dos índios por todo o País. [...] Isto é: ao contrario dos padres do Cimi que adotam uma ação mais pratica na questão indígena, os ‘catequistas’ orientam-se por métodos segundo os quais o importante é catequizar os índios, tirando-os do estagio do chamado paganismo para que passem a adorar Jesus Cristo como o filho de Deus.

Buena parte de esta simpatía se debía a que con el apoyo del Cimi se comenzaron a movilizar los líderes indígenas ante la sorpresa de todo el país. En estas reuniones se buscaba compartir experiencias que generasen identidad y comprensión. Y juntos, presionar a la Funai y al Gobierno para alcanzar un conjunto de reivindicaciones que iban desde exigir la demarcación de las tierras tribales hasta la reclamación de castigar a quienes mataban indígenas.

O Cimi passou a proporcionar encontros entre as lideranças indígenas, inicialmente regionais e posteriormente nacionais, que se tornaram conhecidos como ‘Assembléias Indígenas’ e que se espalharam em todo país. (OLIVEIRA R., 1988, 25)

Se realizaron entre 1974 y 1988 casi cuarenta Asambleas de Jefes Indígenas por todo el territorio nacional (BELLEAU, 2014) en las cuales se abarcó a casi todos los líderes indígenas. Esto se consiguió gracias a que el Cimi los organizó, les dio los espacios, los medios y, sobre todo, les guio y enseñó cómo hablar, a estructurar y compartir las ideas, las inquietudes y las críticas. Queriendo reescribir la historia desde la perspectiva indígena, el Cimi se propuso asumir su dolor a partir de la formación de líderes y organizaciones indígenas.

A través de los boletines y las publicaciones, como el Porantim, el Cimi publicaba las actas y discursos de los líderes indígenas en las asambleas. Algo que daba salida a unas reivindicaciones dictadas directamente desde el indígena, alegatos que jamás llegarían a la opinión pública por otros canales. Al principio fue una iniciativa regional, de la zona del centro del Estado de Amazonas, donde se movilizó a grupos cercanos al local de reunión. Pero esas asambleas fueron pasando poco a poco a ser cada vez mayores hasta terminar siendo una cuestión nacional.

Al mismo tiempo, el propio proceso de organización iba madurando. Ya que en un primer momento todo pasaba por las manos de los misioneros que promocionaban las reuniones, pero al poco, los líderes y representantes fueron exigiendo sus propios espacios

“sin blancos”, y los misioneros fueron pasando a ocupar el rol de asesores. Los líderes demostraron que querían y exigían autonomía y autogestión, incluso de aquellos que le ayudaban, “pero el indicador más elocuente de esa búsqueda de caminos propios en la lucha por sus derechos parece ser la creación de una entidad indígena, a nivel nacional, organizada exclusivamente por el liderazgo indígena” (OLIVEIRA R., 1981, p. 402).

Aun así, el Cimi estaba presente y buscaba estarlo en todo el proceso de organización y lucha indígena. En cierta medida lo hizo buscando sustituir la política asistencial del Estado brasileño, o sea, mostrar que eran ellos los verdaderos agentes mediadores entre otredades. Con el tiempo, líderes y representantes indígenas terminaron por buscar apoyo y asistencia directamente al Cimi cuando afrontaban una crisis, evitando al indigenismo oficial de la Funai. Algo que hacían incluso aquellos líderes que estaban disconformes con el protagonismo de la entidad misionera.

Esta organización se constituyó como el principal promotor, y el más poderoso garante, de la autodeterminación indígena y su proceso de lucha. Un movimiento indígena en Brasil cada vez más popular y que sumaba apoyos a medida que se iba consolidando fue apadrinado e impulsado desde un primer momento por los misioneros del Cimi. Estos, aprovechando la articulación de la infraestructura de las misiones por todo Brasil y su capacidad logística, se propusieron como el telón de fondo de la emergencia indígena.

Esto llevó a que la organización indígena desde un primer momento fuera organizada según los criterios que los padres creían que debía tener, algo que incluía al discurso articulado por los jefes indígenas en los encuentros. Pues, a pesar de que el Cimi defendía que su intención no era interferir en el discurso indígena, dicha interferencia existió y fue muy fuerte. Sobre todo en la formación de líderes indígenas, así como en la construcción de sus discursos políticos y, por tanto, en la formación de identidades comunes.

A compreensão dos índios, por exemplo, sobre a conjuntura política nacional, ou mesmo sobre a política indigenista governamental, teve como referência as análises dos missionários que os assessoravam nas assembleias. Muitos povos indígenas foram introduzidos na esfera política, no interior da qual surgiu o movimento pan-indígena, pelas mãos dos missionários ligados ao Cimi. Sem dúvida nenhuma, estes fatos deixaram marcas na formação política dos líderes indígenas. (MATOS, 1997, 127)

Parece evidente que el Cimi poseía el monopolio de los canales de comunicación entre la sociedad nacional y el movimiento indígena que había nacido bajo su supervisión y

consejo³⁵. Por eso no es extraño que la propia organización misional, buscando crear una opinión pública favorable a la causa indígena (y de camino a la causa misional), al mismo tiempo que concienciar a los pueblos indígenas de su lucha particular, se revelase como un actor más dentro del indigenismo, que invistiéndose con todo el manto ritual del indigenismo tradicional, concibiese a un indio políticamente ingenuo y desconocedor de su propia realidad interétnica. Es lógico que existiera un discurso relativamente triunfalista y autocomplaciente de un indigenismo misional que se concebía como el actor indigenista contra-hegemónico principal. Este discurso, siempre moderado bajo la retórica de humildad propia del catolicismo, es apreciable en las palabras de Paulo Suess cuando aseguraba, no sin cierta razón, que las victorias indígenas conseguidas durante la década de 1970, y buena parte de 1980, surgieron de la nueva práctica misionera.

A denuncia, ligada a uma nova prática missionária, não conseguiu mudar a tradição paternalista e o rumo autoritário da política indigenista do regime de 1964. Conseguiu, porém, vitórias parciais e impediu excessos contra os povos indígenas. Assim, foi derrotado, pelo conjunto da sociedade civil, o projeto de emancipação compulsória, em 1978; foram engavetados os critérios sangüíneos da indianidade, em 1982; conseguiu-se o afastamento de alguns funcionários corruptos e presidentes incompetentes do órgão tutor; arrancaram-se algumas demarcações de terras indígenas. Surgiu também um fato novo, no Brasil, com as Assembléias Indígenas, a partir de 1974, articuladas pelo Conselho Indigenista Missionário (Cimi). Surgiu uma consciência histórica dos povos indígenas, discretamente respaldada, a partir de 1980, pela União das Nações Indígenas (UNI). (SUESS, 1985, 14)

Los misioneros pusieron en marcha la organización de los pueblos indígenas, aprovechando los medios y la infraestructura que la Iglesia Católica tenía desplegados por todos los territorios indígenas de Brasil, y la cohesión ideológica bien estructurada y aglutinada por una teología fuertemente construida. Gracias a estas características propias del movimiento misionero, fueron capaces de articular toda una red de apoyo, asesoramiento, financiación y tutelaje a líderes y portavoces indígenas, a un nivel que otros indigenistas, que habían señalado la necesidad de la autonomía y organización propia indígena, jamás habían soñado.

La primera reunión de jefes indígenas fue en el Xingu en noviembre de 1974, auspiciados por los padres del Cimi. En esta asamblea, diferentes indígenas de la región pudieron comprobar cuánto tenían en común entre ellos y cómo todos vivían al otro lado de la línea de la otredad. Para los participantes, fue clarividente comprobar que eran indios al

³⁵ Todos los estudios sobre la formación del movimiento indígena comparten la certeza de la indudable influencia e instrumentalización del mismo por parte de los misioneros del Cimi. Un trabajo que se centra en esta cuestión es BELLEAU, 2014.

mismo tiempo que ellos, todos, consideraban a los demás “blancos” o “civilizados”. Ese sentimiento de identidad compartida fue clave para generar espacios comunes.

Como señala el antropólogo Luiz Beltrão (1977), la asamblea fue una experiencia totalmente inédita en toda la historia del indigenismo y, como tal, fue un éxito del Cimi como organizador y garante. El éxito de tal reunión se limitó a establecer un precedente en la consciencia pan-indígena, que años más tarde sirvió para estructurar uno de los movimientos indígenas más vivos de América Latina. Era una propuesta radical que ningún indigenista se había atrevido jamás a llevar a cabo, aunque hubiesen especulado con ello. Era ahí donde residía la fortaleza de la iniciativa misionera.

El Cimi, concienciado de que el indio debía ser libertado como el resto de marginados y pobres del sistema, no dudó ni un instante en poner en marcha los mecanismos necesarios para llevar al indígena a su reconocimiento como tal. Gracias a esta reunión, que adolecía de precariedad, se empezó a tomar contacto en un embrión de organización, donde pueblos indígenas alejados, y muchas veces enemigos, entre sí por diferencias étnico-culturales dibujaron unas líneas maestras de su problemática común. Visible en las sencillas pero trascendentes conclusiones a las que llegaron, donde el problema de la tierra era la clave entorno a la cual giraban el resto de problemáticas:

[...] 1) não vamos mais apelar para a Funai enquanto pudermos, nós mesmos, resolver nossos problemas”.

2) Não permitiremos que os nossos se casem com os brancos, para evitar que a nossa raça diminua.

3) Vamos garantir nossas terras de qualquer maneira; delas ninguém nos expulsará.

4) Não vamos mais deixar que nossas mãos sejam exploradas pelos brancos nas fazendas ou seringais.

5) Não toleraremos que o branco leve álcool às nossas aldeias, nem permitiremos que façam caçoadas das nossas festas. (BELTRÃO, 1977, p. 70-71)

A partir de esta asamblea, los misioneros del Cimi establecieron una estructura común que respetaba los pacientes ritmos indígenas. El comienzo de las asambleas de jefes siempre tenía reservado un amplio espacio de tiempo donde los diferentes delegados explicaban quiénes eran, de dónde venían, cómo era su pueblo, etc., con el objetivo de que se sincerasen y rompiesen, sin presiones, las barreras de la timidez y la inseguridad, y así poder contar los problemas de sus pueblos y la experiencia del contacto con la sociedad nacional.

Tras esto, los misioneros establecieron dos o tres líneas maestras que permitieron a los delegados indígenas discutir en profundidad, primero en grupos y luego en asamblea general para que todos pudieran participar de las conclusiones finales. Con el interés de crear un actor político único que recogiera a todos los pueblos indígenas de Brasil, los misioneros del Cimi buscaron crear consciencia entre los indígenas de que tenían que luchar por la supervivencia física y cultural de sus pueblos. Al final, con estas reuniones dirigidas por los misioneros, se decidió actuar en consecuencia³⁶.

Como se puede observar, la organización, los temas a discutir y la intencionalidad tenían la profunda huella misional y su constructo teológico. Izidro, un indígena Tucano que iba por primera vez a una asamblea indígena en 1978, declaraba en Porantim (n.º2, junio 1978) que el encuentro, aunque hecho por lo indígenas, se desarrollaba bajo la protección de los misioneros que otorgaban transporte, manutención, infraestructura y enviaban las invitaciones (decidiendo, por tanto, quién participaba). Aparte de la obviedad de que, sin los misioneros, los líderes indígenas no hubieran podido organizarse. Es interesante comprobar cómo Izidro entraba en un conflicto interno entre aquellos jefes indígenas que acusaban a los misioneros de intromisión, y otros que defendían a los propios misioneros pues “a gente aprendeu deles para poder falar nestas reuniões”.

Aquel año de 1978, el del conflicto de la emancipación, fue clave para que el movimiento indígena diera un salto de popularidad. Coyuntura que aprovecharon muchos grupos indígenas nuevos en el movimiento para entrar a participar en unas dinámicas ya asentadas y consensuadas que se habían convertido, en poco tiempo, en tradición.

La famosa reunión en las ruinas jesuíticas de São Marcos en abril de aquel año fue muy seguida por la prensa y tuvo repercusión nacional. Un reportaje de la Folha de São Paulo (30 de abril 1978) siguió los pasos de un cacique Kaingang llamado José Bento y sus compañeros en el evento dirigido por los padres. En el artículo se relata cómo, en el esquema general de la reunión, que iba desde asambleas generales donde tenían preponderancia líderes carismáticos y sobre todo los comentarios y discursos de los indigenistas (religiosos y laicos), misas, representaciones culturales, etc., a otros espacios limitados exclusivamente para los indígenas, sin injerencia de los blancos. En ellas, el reportero, que miraba desde lejos, señala cómo los

³⁶ La estructura de las asambleas fue descrita por Matos (1997, p. 128-129) para demostrar cómo se gestó el movimiento Pan-Indígena de Brasil (tema central de su disertación), y la incidencia del Cimi en el mismo. Este trabajo sirve para comprender la importancia de la construcción de la identidad indígena bajo las directrices de los misioneros y cómo estos luego fueron proyectados hacia la sociedad hegemónica, generando ese indio contemporáneo.

indígenas pasaban grandes ratos en silencio, mirándose unos a otros. En dicha reunión, José Bento acertó solo a estar en una esquina, tímido, con sus acompañantes, y decir algunas palabras sobre la situación de su comunidad.

En un momento del encuentro, Bento se siente lejano de aquello, de lo que está pasando, inserido en una dinámica ya construida e influenciada por el discurso y la estructura que los padres del Cimi habían decidido que era mejor para los indígenas. Y allí se desarrollaba, bajo un prisma preestablecido bajo los parámetros de la Teología de la Liberación, la construcción de la identidad indígena. El punto culmen simbólico de aquello fue una representación teatral llamado “Terra sem Males”³⁷, que los misioneros llevaron a cabo sobre los problemas y el drama indígena, que dejó perplejo y confundido al cacique Kaingang. En sus palabras:

Na encenação, um jovem de cabelos pretos e longos simbolizava o índio, sendo expulso das suas terras. Nos diálogos havia um clamor pela preservação do que lhe pertencia, dentro da orientação do encontro: ‘A esperança do índio esta na consciência do branco’. Mas, no final, o jovem de cabelos pretos e longos cai ao solo, vencido. José Bento foi para perto de um pilar da ruína e sacudiu a cabeça: ‘Aquilo eu não entendo’. (FOLHA DE SÃO PAULO, 30 de abril 1978)

Daniel Cabixi, uno de los líderes indígenas más carismáticos, elucubraba sobre la importancia de las asambleas indígenas (PORANTIM, n.º 12, octubre 1979), en las que señalaba varias cuestiones que resultan interesantes. Estas habían servido para hacer un levantamiento de los problemas y cuestiones comunes; también lo habían sido para empezar a comunicarse entre diferentes jefes y líderes indígenas, así como para comprobar que sufrían situaciones parecidas. También fueron importantes para mantener continuamente vigilada a la Funai, ya que en aquellos encuentros, era percibida en la misma línea que habían establecido los misioneros. En las palabras de Cabixi: una entidad llena de funcionarios públicos que poseían visiones antiguas de los pueblos indígenas e interesados exclusivamente en su trabajo como burócratas. Y por último, los líderes y representantes indígenas, que discutían de la labor de las misiones, ya que aún había muchas que seguían la línea tradicional de aculturación. Por ello, los indígenas tenían que apoyar, potenciar y valorizar la nueva dinámica de acción misional.

³⁷ Concepto guaraní que usó mucho la rama católica que trabajaba con pueblos indígenas, haciendo una misa anual con ese nombre y aplicándolo recurrentemente. Presumiblemente, por la semejanza de la Terra Sem-males con el Paraíso cristiano.

Cabixi defendía que había que crear conciencia indígena sobre lo que estaba ocurriendo en la Amazonía entre los indios aculturados, o “civilizados”, y entre los “salvajes”. Había que valorizar la lucha indígena y dar importancia a los valores tradicionales. Había que organizar asambleas, contactar con grupos interesados en las discusiones, y, dada la precariedad económica, pedir a las misiones estadía y pasajes. También debían estructurarse mejor las reuniones, siguiendo las directrices señaladas por los misioneros, pues la dinámica era muy dispersa y pesada dada la inexperiencia de muchos jefes que aún no entendían bien cómo funcionaban las asambleas. Cabixi no conseguía escapar del encanto de aquellos padres que estaban haciendo realidad un anhelo jamás imaginado:

Em primeiro lugar cabe frisar que os índios foram, em grande escala, massacrados culturalmente pela Igreja, através de imposições de valores cristãos onde os missionários não reconheciam os valores culturais do índio. Mas com a nova abertura dentro da Igreja, esse erro passado foi reconhecido e agora está havendo uma nova linha de trabalho na Igreja. Muitos missionários estão adotando este novo método de trabalho, que trata de respeitar as culturas indígenas e levar em consideração os valores que possuem. (JORNAL MOVIMENTO, 29 de enero 1979)

Parece evidente que la influencia blanca, especialmente misionera, fue clave en la formación de la organización indígena. También lo parece que tribus dispersas en contacto esporádico y con un conocimiento limitado, a su experiencia más cercana, de lo que estaba pasando necesitasen de guía para poder comprender los entresijos y complejidades del mundo blanco al que querían enfrentarse. Este trabajo no pretende juzgar la incidencia en el movimiento indígena del indigenismo religioso y posteriormente, a partir de 1978, de otros indigenismos procedentes de la sociedad civil brasileña, ni cuestionar su idoneidad, sino comprender cómo se proyectaron en la organización indígena las visiones históricas y los marcos referenciales propios que se tenían sobre el indio. Pues en ese proceso de auto-reconocerse indígena, estos terminaron recogiendo muchas partes inspiradas por los indigenistas para recomponer los muchos vacíos de esa identidad pan-indígena en construcción. Y es entonces, a partir de reconocerse en el indígena construido sobre las bases del indio ya definido por los blancos, que se proyectó ese indio contemporáneo filtrado por la compleja construcción identitaria indígena.

Como vemos, a pesar del paso del tiempo, de las nuevas coyunturas e ideologías, el indio contemporáneo se presentaba como la enésima mutación de ese indio original colonial que imponía una matriz eterna en su resistencia por morir. Así, en un giro rocambolesco final, esta entidad polisémica y extremadamente compleja pasó al fin por el filtro de la identidad

indígena, construida en las bases de la experiencia propia pero también en esa influencia vertida en ellos por el indigenismo.

Tanto es así que durante mucho tiempo, al menos hasta bien pasada la dictadura civil-militar de 1964, los indígenas que pretendían visibilidad y que querían mantener un mínimo de esperanza en su organización debían someterse a los intereses dirigidos de una organización indígena guiada por asesores blancos. Y si había una pretendida autonomía, era criticada por esos mismos asesores, por rebelarse contra los proyectos políticos que aquellos indigenistas creían que era lo mejor para el movimiento indígena (MATOS, 1997, p. 34). La reflexión de Matos apoya esta hipótesis, el indio contemporáneo construido durante la dictadura civil-militar de Brasil siguió estando sometido al paradigma euro-occidental con el beneplácito de un movimiento indígena necesitado de fortaleza teórica, y orgánica. Con el tiempo, grandes rasgos de esos indios pasados y arrastrados por la consciencia del blanco por la larga duración histórica pasaron a formar parte inherente de la identidad indígena de hoy en día.

5.4.1 La persistente presencia de la colonialidad

La influencia del indio imaginado por los misioneros estaba muy presente en el discurso indígena, a pesar de ser algo que no pasaba desapercibido a los propios líderes, pues estos desconfiaban abiertamente, conscientes, hasta cierto punto, de los intereses personales de los misioneros. Aun así, muchos terminaban por reconocer que era un precio a pagar para poder mejorar su situación. Críticas duras como las de Crispiniano, Tukano del Alto Rio Negro (Amazonas), daban palabras a su desconfianza:

Meus antepassados já tinham uma cruz, antes dos missionários, para adorar. A cultura nossa foi destruída, por missionários salesianos, pediram que tirássemos as plumas porque eram coisas do diabo. Essas peças culturais foram para os Museus em Manaus, em S. Paulo e vendidos aos turistas. A católica está suja, porque os padres são solteiros. (PORANTIM, n.º 11, agosto 1979)

Otros como Donato, Sateré del Rio Andirá (Amazonas) o Daniel de los Pareci, de Rio Verde (Mato Grosso), seguían la misma línea de Daniel Cabixi, y reconocían el trabajo de los padres, la necesidad de ellos, la buena voluntad de su obra e, incluso, habían asimilado ciertos conceptos de su ideología y el indio imaginado por ella:

[Donato] Acho bom o missionário, porque ele ensina coisas boas. Mas tem que valorizar a nossa cultura, a nossa língua, e temos que aprender, o português para poder conhecer mais o mundo dos brancos. O missionário

chegou e falou que as crianças tem que aprender o catecismo, ensinar orações e guardar dias santos. Produzem e vendem fora. Não tenho nada contra os padres, porque eles trabalham de acordo com nós. Batizam, crismam, rezam terço, porque somos filhos de Deus. Levam tudo que o índio precisa. Nós trocamos nossos utensílios. Ta melhorando para nós. Recebo o Boletim do Cimi.

[Daniel Pareci] A missão tradicional destruiu as culturas indígenas, pois tiravam as crianças das aldeias e colocavam no internado. Muitos de nós, índios, perdemos nossas características culturais. Por isso eu digo que não é possível continuar com um sistema de missão dentro dos moldes antigos. Vários missionários procuram valorizar, não só valorizar, mas aprender e encarnar dentro da realidade indígena. Isto dá estímulo para que os índios continuem sobrevivendo com culturas próprias dentro de uma nova realidade. (PORANTIM, nº 11, agosto 1979)

Un buen ejemplo del protagonismo misional en la organización indígena fue cuando el Papa Juan Pablo II visitó Manaos en 1980. Momento que aprovecharon los misioneros para hacer una fuerte propaganda sobre la situación indígena en Brasil. Esta estrategia seguía la línea de actuación de mediatizar los problemas, buscando presionar a sus rivales en la Iglesia y a sus enemigos fuera de ella. También les servía para seguir cultivando su imagen como actor protagónico en la defensa del indio.

Un día antes de la histórica visita, hicieron pública una carta en la primera página del Porantim que, en teoría, había sido redactada y firmada por noventa jefes indígenas brasileños, especialmente amazónicos. Esta publicación fue muy seguida por la prensa de la época (ESTADO DE SÃO PAULO, 09 de julio 1980; FOLHA DE SÃO PAULO, 08 de julio 1980; A NOTICIA, 09 de julio 1980), y en su lectura, se puede observar que la misma estaba muy influenciada por la retórica y la ideología libertadora misionera. Las referencias bíblicas, que difícilmente podían salir espontáneamente de los líderes indígenas, seguían el típico esquema del debate teológico. Como el recurso poético de clamar que Manaos era la última ciudad del mundo y de Brasil, al igual como “Belem [lo fue] de Judá (Mateo: 2, 6)”, o el reconocer la dignidad papal esperando su gracia como los últimos de los moradores de la Tierra: “Por isso, vossa santidade veio de um certo modo a nossa cidade como sucesor do apóstolo Pedro posto também ‘em ultimo lugar, como concenados à morte’ (1º Corintios: 4,9)” (Ibíd.).

También el uso de referencias simbólicas universales de resistencia delataba la fuerte presión de la escritura misional. Ya que, en su retórica, ponían en perspectiva un movimiento local en el devenir histórico global, evidenciando la influencia antiimperialista y capitalista de la Teología de la Liberación: “ao massacre do povo polonês e judeu pelo imperialismo e racismo nazista [...] este processo de extermínio, que se acelereou nos últimos cinco anos”

[fue consecuencia] “da entrega da Amazonia a grandes empresas nacionais e multinacionais” (Ibíd.).

Parece patente la labor evangelizadora y la firme voluntad de reconocer los principios y la moralidad cristiana como universales e inherente, no a una realidad cultural, sino a una ontología humana universal. En el caso concreto de esta carta “escrita” por los líderes indígenas, en su esfuerzo de encarnar la religión católica, plasmaron este objetivo como si fuesen palabras espontaneas de los jefes indígenas. Realmente fueron los misioneros, en una muestra de la influencia y poder que mantenían en el movimiento indígena, quienes redactaron dicha carta a partir de hablar con los jefes indígenas, guiándoles en el proceso para luego conseguir su aprobación y publicarlo firmado por ellos.

La fuerte influencia ideológica del Cimi, evidente en todo el escrito, se tradujo en expresiones y frases construidas a partir de una auto-referencialidad misionera que difícilmente podrían haber salido de forma espontánea de los jefes indígenas: “faça ouvir a nossa voz fraca na Igreja, que para ser verdadeiramente católica –igreja de toda nação, tribo, povo e língua (Apocalipsis: 7, 9) – seja também índia, ameríndia!”. Algo similar en una carta escrita por el cacique Lino Pereira Cordeiro de los Sataré-Maué (de Pará), también para el Papa:

Muitas vezes nossos irmãos são mortos por defenderem as suas terras e tendo um tutelar que é a Funai [...] para demarcar as terras mas que não cumpre o dever, só fazendo promessas, ficando assim os nossos direitos violados, desrespeitando o estatuto do índio. Achamos que nós devemos ser respeitados porque somos seres humanos, somos também filhos de Deus [...] Queremos direitos, somos humanos também, somos filhos de Deus, apoiamos sua Santidade. Somos tuas ovelhas e tu és o nosso Pastor. (JORNAL DO BRASIL, 11 de julio 1980)

Y en otra misiva escrita por los indígenas del sur del país, entregada en mano al Papa por Thomás Balduino y que decía: “Cristo teria duras palavras a dizer aos chefes deste país. E o senhor, que os católicos dizem que é representante de Cristo, que dirá?”(O ESTADO DE SÃO PAULO, 4 de julio 1980).

Todas estas cartas buscaban definir de cara a la opinión pública nacional e internacional quiénes eran los enemigos de los indígenas, o sea, la Funai, los políticos, multinacionales e incluso otras obras misionales católicas, y quiénes los amigos, por supuesto, los propios misioneros.

El Cimi, aprovechando la coyuntura, entregó a Juan Pablo II, haciéndolo por supuesto público primero, una lista con los quince mayores enemigos de los indígenas. Esta lista le fue

otorgada al sumo pontífice junto con la carta que escribió el cacique Sataré-Maué por parte de Thomas Balduino, vicepresidente de la organización misional. En la lista estaban los mayores enemigos de los indígenas, lista elaborada por el propio Cimi y los propios indígenas tras una asamblea, en la cual usaron noticias de los periódicos (labor de investigación que resulta difícil de imaginar que por aquel entonces realizasen los propios jefes indígenas), y denuncias personales de los caciques durante la asamblea. Entre los enemigos estaban Mario Andreazza (ministro del interior) y Nobre da Veiga (presidente de la Funai en ese momento), así como los gobernadores y políticos de las regiones con más conflicto indígena: Rio Grande do Sul, Paraná, Mato Grosso, Roraima y Rondônia (Jornal do Brasil, 11 de julio 1980).

El uso por parte del Cimi para sus intereses corporativos e ideológicos de la visita del Papa fue criticado como mera propaganda sin valor por el propio arzobispo de Manaos dom Milton Correa Pereira. Este, que pertenecía al ala conservadora de la Iglesia, dijo: “que ainda não havia tomado conhecimento da carta aberta (que publicamos abaixo), denunciando o extermínio das populações indígenas no Brasil. Segundo ele, o documento não tem grande significado porque não foi elaborado pelos índios, mas sim pela coordenação regional do Cimi” (A NOTICIA, 09 de julio 1980).

En la misma noticia relataba que hubo un desencuentro significativo entre un sector conservador de las misiones Salesianas del Alto Rio Negro³⁸ y el Cimi. Estos primeros, liderados por el propio arzobispo de Manaos, quisieron hacer bailar a los indígenas de sus misiones frente a Juan Pablo II, algo que el Cimi consideró folclorizar y banalizar el sufrimiento indígena. Esta rivalidad y desencuentro que se escenificaba frente a la máxima autoridad de la Iglesia pone de manifiesto el convencimiento en su trabajo del Cimi, quienes no escatimaban medios para hacer valer sus pretensiones ideológicas y sus objetivos metodológicos, ya sea forzando su influencia en el movimiento indígena o enfrentando sin tapujos al sector conservador de la propia Iglesia.

El estudio de los comunicados, testimonios y actas de reuniones realizados por el movimiento indígena durante su conformación hasta bien entrada la década de 1980 pone sobre la mesa la fuerte influencia de la retórica misional de la Teología de la Liberación. La construcción dialéctica, las propuestas ideológicas, el posicionamiento político y la imagen proyectada como marginales étnicamente diferenciados eran características que los misioneros del Cimi consiguieron verter, y que echara raíces, en el proceso naciente de la

³⁸ Afines a la metodología y teología tradicional, estas misiones tenían una larga historia de resistencia, pues ocuparon aquella zona durante los años 30, alto río negro, época de crisis del SPI.

identidad común indígena. Si el estudio de estos documentos se pone en comparación al trabajo de Orlandi (1986), quien analiza, desde el punto de vista lingüístico, los discursos de líderes y representantes indígenas, la cuestión parece evidente. Ese indígena nuevo, un hijo de una construcción hecha desde fuera, era producto de una teología que adolecía del paternalismo de los blancos y que instrumentalizaba la causa para sus luchas por las cuotas de poder en el seno de la Institución que le daba sentido.

Los ejemplos son innumerables, como los ya mostrado, pero parece relevante evidenciar alguno más. Poco después de la visita del Papa, en los discursos expuestos durante una asamblea indígena de finales de ese mismo año de 1980, se puede comprobar lo bien asentado que tenía el Cimi su semilla en el discurso indígena. El capitán Sateré, Roberto Ferreira, defendía que los indígenas tenían que amarse unos a otros, ya que eran hermanos. Había que apoyar el trabajo de todos, como “fala Porantim”, en unas palabras en las cuales se mezcla confusamente el nombre de la organización misionera con el de su publicación: “Porantim diz que não manda matar o próximo” (PORANTIM, nº 26, enero-febrero 1981). E incluso usarlo para legitimar su trabajo, no solo delante de la sociedad y los poderes civiles, sino también para ostentar autoridad ante la facción más conservadora de la Iglesia, visible en el discurso de Álvaro, cacique Tukano:

[...] Dizem que a nossa religião é de pagãos, isso porque há muita insistência da religião católica que destruiu nossa cultura Tukano, a cultura dos Dessana, Maku, Tariana e demais outras nações que moram naquela região do Alto Rio Negro. [...] Porque muitos bispos não estão apoiando o trabalho do Cimi? Porque estão do lado dos ricos? Quem está do lado do pobre, este sim tem uma vida religiosa. Deus é o amor que nos temos entre nós (Ibíd.).

Esta influencia se extendió en el tiempo, y se mantuvo presente, por lo menos, hasta el proceso constituyente que dio paso a la Constitución de 1988. En la celebración de la *Semana do Índio* en el abril de 1985, los misioneros desarrollaron un documento titulado “Queremos viver”³⁹, donde recogía testimonios de indígenas, así como actividades pedagógicas y litúrgicas que realizar durante la semana de celebración. En ella, introducía un manifiesto misionero donde demostraba la aún fuerte presencia de la Teología de la Liberación, y explicaba el nombre/lema de esa semana:

O grito dos povos indígenas QUEREMOS VIVER! É um sinal do tempo, como o grito das ‘classes trabalhadoras’; das ‘mulheres’ e dos ‘povos colonizados’, tão corajosamente descrito na encíclica do Papa João XXIII sobre ‘A PAZ dos Povos’.

³⁹ CIMI/CNBB 1985. FUNAI: FO CX. 25 1476/1994.

En su segunda edición, “Queremos viver”⁴⁰, las palabras de Txibã Ewororo, Bororo de Mato Grosso, muestran la imbricación mimética del discurso cristiano, libertador e indígena, conjugadas en los límites que separaban al indio del indígena:

De onde nos vem essa esperança? Os civilizados se tornaram mais humanos? Não, infelizmente não! Nós é que queremos ser tratados como seres humanos e não como coisa. E como vamos mudar os caminhos da nossa história? Vamos tomar armas? Vamos enfrentar os brancos como eles nos enfrentaram? Não, os verdadeiros cristão não fazem isso porque seria igualar-se a eles e armas não resolvem os problemas. [...] O povo brasileiro não disse um dia: ‘independência ou morte?’ vamos também nos dizer isso, não apenas com palavras, mas com nossa atitude. Quando o índio quer, ele sabe ser independente. Nós preferimos morrer livre e não viver como escravos.

Nos viemos aqui, Sr. Deputado Mario Juruna, para apontar os criminosos e os fazendeiros que devem sair de perto de nós. O fazendeiro quer terra. O índio quer terra. Negro quer terra também. Pobre quer terra também. Por que fazendeiro quer terra só pra ele? Fazendeiro tem que comprar terra pra morar com a família dele. Ele quer muita terra e não deixa ninguém trabalhar pra tratar dos filhos e da mulher. Como é que fazendeiro está usando a terra? Não deixa ninguém plantar. Pobre quer roça e horta e leva pé na bunda. E ele (o fazendeiro) fica com a roça. Ele não trabalha, mas come. Por que a gente come? A gente planta e come. O fazendeiro come também. O fraco quer comer também. Mas o rico não trabalha. O pobre não é lagarta, não é sapo, não é bicho. Nós todos somos filhos de Deus. Não podem fazer assim não! Porque que matam um irmão? Matou um irmão, matou um filho da terra! Os índios querem viver. Brasileiro quer viver também. Negros querem viver também.

En la misma línea está el discurso del líder indígena Kaingang, Francisco dos Santos. En este se observa una fuerte influencia anticapitalista, al verse al mismo nivel que los campesinos contra quienes, de facto, competía directamente por las tierras y el trabajo:

Somos irmãos de sangue que se espalham pelos quatro cantos dessa imensa nação. Toda a nossa luta e sacrifício para a defesa das nossas terras, para a educação, para a saúde, é para que o índio tenha a sua sobrevivência, a sua terra, pois a terra é nossa vida! Tudo o que eu quero para os índios, também quero para os caboclos e posseiros que vivem na mesma situação que nós, dominados pelas multinacionais e pelo capitalismo! (CIMI/CNBB, 1985)

La presencia continua y vigilante de los misioneros les permitió generar un movimiento indígena como fiel reflejo del indio liberado. El mismo que la ideología libertadora había creado antes de comenzar a organizar a los pueblos indígenas. A pesar de la rebeldía de ciertos líderes o pueblos, poco tiempo después se comenzó a constatar la necesaria dependencia de los mismos para poder organizarse, pues sin los transportes, alojamientos,

⁴⁰ CIMI/CNBB 1985. FUNAI: FO CX. 01 16/1989.

infraestructuras y medios de comunicación que les ofrecían los misioneros, su lucha se veía tan mermada como frustrante.

Este control permitió ejercer a los misioneros una línea del activismo indígena ligado a ellos, y señalar a aquellos que no se adscribían a dicha línea. Esto les dio autoridad para denunciar a líderes indígenas que no compartían sus líneas estratégicas o ideológicas como vendidos al poder, colaboracionistas o infieles a la causa. Este interés por mantener una autoridad indigenista preponderante sobre el movimiento indígena y la creación del nuevo actor político le llevó a tener control sobre ciertos líderes díscolos o que no concordaban con la línea de activismo que el Cimi defendía. Matos, en su disertación (1997, p. 61), nombra dos casos diferentes que ilustran, por un lado, el interés del Cimi de mantener el control sobre los ritmos del movimiento indígena, y por otro, la incapacidad de los misioneros de despegarse de su matriz simbólica y referencial eurocentrada.

Por un lado, los misioneros expusieron que los líderes separados de sus comunidades contaminarían las organizaciones indígenas con sus problemas de desajuste en relación a la realidad interétnica y con sus problemas financieros de supervivencia, causando un trastorno serio al movimiento. Matos señala que, en documentos producidos durante las asambleas generales del Cimi, fueron citados ejemplos como el de Mario Juruna y la crisis de la organización indígena. En la construcción del ideal de líder indígena, un matiz más del indio (híper)real de Alcida Rita Ramos, los misioneros ignoraban la importancia de la formación propia de los portavoces y líderes fuera de las aldeas, y cómo tal situación a veces les llevaba a estar separados de la misma durante largos periodos de tiempo. Al igual que el representante sindical que se alejaba de la rutina del duro trabajo que decía representar, sucedía con el líder indígena al verse inmerso en un sinnúmero de eventos y reuniones. Que eran, a la postre, parte del proceso de organización indígena y, por tanto, un sacrificio que asumían los líderes y representantes indígenas. Parece probable que querer mantener una cierta “pureza” tribal y deslegitimar a aquellos que por causa del propio movimiento se mantenían alejados por largos periodos de tiempo de sus aldeas escondía ciertas intenciones de los misioneros de tener el movimiento bajo control.

Otras veces, las comunidades preferían delegar la tarea de representarles a indígenas con una vida urbana más intensa, ya que eran mejores conocedores de la realidad fuera de la aldea. Esas consideraciones entraban en competición con la existencia de una especie de élite del movimiento indígena, formada por líderes proyectados políticamente por cuenta del Cimi y de otras organizaciones de blancos que actuaban en defensa de los indígenas. Si aquellos

líderes se mantenían en sus tierras usando solamente los canales tendidos por el indigenismo pro-indígena, el movimiento parecía más fácil de domesticar que si se movía con libertad y realizaba acciones por su cuenta.

Esta situación demuestra una idealización, por parte del Cimi, de lo que debe ser un líder indígena, manifestando que la propia labor misional, a pesar de convivir sobre el terreno con las comunidades, no estaba exenta de sufrir el síndrome del indio hiper-real y, sobre todo, del indio permitido.

Além do mais, o próprio Cimi reconheceu que com o crescimento da mobilização política indígena, os líderes viraram alvos da Funai no sentido de dividi-los, cooptá-los, para manobrá-los a favor dos planos governamentais. No entanto, não foi apenas o governo que se serviu de líderes indígenas para atingir seus fins, o Cimi também recorreu a eles para ter acesso a outros índios com o intuito de conscientizá-lo politicamente. Através de líderes formados com a sua ajuda, a entidade missionária garantiria a propagação de suas idéias entre os índios mesmo que não participassem, diretamente, do movimento indígena. (MATOS, 1997, 61)

Actuando bajo los parámetros bien definidos de la Teología de la Liberación, bajo los cuales fueron unidos a la causa indígena con un fino hilado teórico y metodológico como muestra la obra de Paulo Suess, los misioneros católicos ligados al Cimi basaron su trabajo en la defensa de la tierra, la autodeterminación y los derechos indígenas. Esto les llevó a entrar en abierta confrontación contra el Estado y los grupos de poder que representaba.

Esta actitud se enroca en los entresijos del humanismo moderno, al igual que hicieron Rondon y tantos otros ligados a la causa indigenista. Pues, aunque revestidos bajo el manto del humanismo y el altruismo (en este caso de corte religioso), no terminaba de esconder el etnocentrismo supremacista occidental, que, al creer en lo correcto gracias a un ejercicio de endogamia epistemológica, reinterpretaba viejas categorías y significados. Y a partir de ellos, dictaban sobre qué era mejor para los pueblos indígenas y cómo debían “ser” y “comportarse”. No es de extrañar que con el paso de los tiempos y la toma de autoconciencia crítica, muchos líderes indígenas censurasen el control de los misioneros católicos sobre la organización y el discurso indígena (RAMOS, 1991) como una muestra más de paternalismo occidental.

Los intereses de velado paternalismo del Cimi sobre que el indio se liberase siguiendo los patrones definidos por su teología unido a la actitud celosa que ostentaban ante otros indigenismos demostraban que la institución misionera seguía moviéndose dentro de una pecera de significados estrechos. Así, los misioneros progresistas del Brasil de la dictadura demostraron que luchando contra la hegemonía también podía pecarse de adolecer del “placer

del poder” del que habla Todorov (1988). El intelectual búlgaro usaba este concepto para poder comprender, más allá del deseo de riqueza, el impulso de los conquistadores españoles por masacrar y someter la población indígena. Es el disfrute de ostentar el poder sobre la otredad lo que llevaba a estos conquistadores, lejos de los vigilantes ojos de la metrópoli, a replicar un comportamiento reprochable. Salvando las inmensas distancias en todos los aspectos posibles, esta perspectiva puede ayudarnos a comprender parte del placer que, unido al martirio, llevaba a los misioneros a ser guardianes tan celosos de la autodeterminación indígena. ¿Era el “placer del poder”, con el significado invertido, sobre la otredad lo que movía tal celo y tanta necesidad de protagonismo?

Hubo quien recelaba de los misioneros y su interés de estar presente en todos los escenarios posibles, sobre todo en aquellos que compartían lucha y que se mantuvieron apartados voluntariamente en ciertas ocasiones o intentaron cooperar con la mayor gentileza posible sin despertar la ira de los misioneros. Enfrente, tenían los del otro lado, los más llamativos eran los enfrentados a ellos en ideología, ya fuesen religiosos, militares y políticos afines a las líneas maestras de la “revolución” de 1964⁴¹. Y por último, aquellos actores intermedios cuyos intereses específicos entraron en conflicto puntualmente con la resistencia misionera y que terminaron por ver con cierta desaprobación su actitud perennemente combativa.

Vania Marques Marinho era una geóloga que en 1987, en plena lucha por el proceso constituyente y el controvertido “Projeto Calha Norte”, defendía el derecho de todos los brasileños al acceso a la tierra y sus riquezas. Airada, atacaba a los privilegios que disfrutaban los indígenas y la terrible hipocresía de los indigenistas. Ella, como investigadora interesada en mapear todo el subsuelo brasileño, cuestionaba la supuesta igualdad cuando se hacían leyes segregacionistas que otorgaban la totalidad de un territorio y su riqueza a una “raza” concreta. Más allá de este punto de partida, muy discutible, de la geóloga, las preguntas que lanza hacen reflexionar sobre cómo eran vistos los padres, y sobre todo su celo por los pueblos indígenas, por una sociedad ajena a la cuestión indígena y que no comprendía del todo la cuestión. Los misioneros encendían las pasiones y los extremos de una sociedad brasileña inmersa en un periodo de cambio clave para su futuro democrático.

⁴¹ Comunistas, marxistas, extranjeros con intereses en las tierras indígenas, incitadores y alborotadores, etc., todos estos epítetos inundaban las hojas de los informes oficiales y extraoficiales del gobierno, llegando al extremo de vigilar de cerca a todo religioso afín a la Teología de la Liberación, y aún más, a aquellos pertenecientes a la Pastoral Indigenista.

Será conveniente abrírnos este precedente? Será que o Cimi quer de fato preservar tão somente a cultura indígena? Parece-nos um tanto contraditória essa posição, pois acreditamos que a catequese vem se mostrando, desde os primórdios de nossa colonização, com a chegada ao Brasil dos primeiros jesuítas, como o principal fator desagregador da cultura indígena, sendo um dos responsáveis pelo extermínio das populações indígenas o que habitavam o resto do País [...]. Como se pode pretender preservar uma cultura introduzindo-se elementos alheios a essa cultura? Quem será, de fato, que representa os interesses dos índios? Quem está falando a verdade? (JORNAL DO COMERCIO, 18 de agosto 1987)

¿Se puede entender la lógica del Cimi y su incidencia en la construcción contemporánea del indio a través de estas cuestiones? Al menos ofrece ciertas pistas sobre ello, como el gozo del poder al influenciar tan marcadamente en movimiento indígena o el interés místico-espiritual característico de la vida vocacional cristiana como dimensión del humanismo de la Modernidad. Por ello, a pesar de la novedad que el planteamiento del Cimi, sobre la cuestión indígena, ofrece, se puede decir que tenía una cierta tendencia a simplificar la lectura que hacían sobre la situación. Sobre todo, adolecía de contradicciones de base insalvables, en una última muestra de la incapacidad de dar espacio a la otredad sin la imposición de significados propios.

Un buen ejemplo de ello es la “encarnación” que practicaban los misioneros. Esta fue estructurada culturalmente en una realidad diferente a la que vivían los pueblos indígenas (MATOS, 1997, p. 50). Al poseer modos diferentes de interpretación de la realidad, los misioneros seguían sujetos a sus creencias, que, en su esencia más pura, entraban en conflicto con las de los propios indígenas. Teniendo como objetivo la evangelización, ansiaban encontrar la palabra divina y las enseñanzas de Cristo en la cotidianidad y en la cultura indígena, al mismo tiempo que anhelaban realizarse en el martirio y el sacrificio de la lucha. Se puede entonces aventurar que la “encarnación” pregonada por los misioneros realmente fue una estrategia de acercamiento para, en última instancia, evangelizar.

En este sentido, la propia práctica de la “inculturación” caía en la contradicción del misionero que, pretendiendo dar espacio a la cultura indígena, buscaba su aculturación. Como se ha comentado antes, la práctica misionera, convencida de que evangelizar no era intervenir en la realidad indígena por el simple hecho de que comprendía y respetaba dicha realidad, introducía, aunque de forma más sutil, el germen de la aculturación. Entrando en el eterno juego de la ambivalencia de la acción occidental que consideraba al indio una otredad exótica con la que lidiar sin dialogar, los misioneros a fin de cuentas pretendían que los indígenas pasaran a ser cristianos (RAMOS, 2012, p. 30). Algo que encuentra un desdoblamiento que

refuerza esta intencionalidad cuando atacaban con saña a quienes “no comprendían” a los pueblos indígenas, aunque en el fondo tuvieran la misma matriz epistemológica.

Un ejemplo muy gráfico de esta argumentación la encontramos en el caso del pintor chileno Roland Stevenson (1934-2016)⁴². Este artista de origen chileno vivió durante la década de 1970 en la Amazonía brasileña pintando indígenas y paisajes tropicales que luego vendía. En el *Porantim* de junio de 1979, el Cimi dedicaba un extenso texto llamado “Pintor de índio para inglês ver”, donde discutía acalorada y fuertemente la actitud de dicho pintor. Las críticas de los misioneros a Stevenson versaban sobre cómo representaba a los yanomami con “dentes completos”, “robustos”, “lindos de morrer”, gallardos, fuertes y bellos. Y que, gracias a sus cuadros, estaba aumentando el interés turístico nacional e internacional sobre la Amazonía y los pueblos indígenas, algo que, según el pintor, era bueno para ellos.

La agresividad de los misioneros comienza con una crítica que cuestiona el verdadero interés por los indígenas del artista. Ello lo hacen exponiendo que Stevenson no pertenecía a la estirpe de luchadores sociales chilenos y de su “pasividad” con el régimen de Pinochet, dejando ver una cierta connivencia con los gobiernos autoritarios. Tras esta introducción, terminaban por acusarle de perpetuar la imagen idealizada y falsa de indios como Iracema, Peri, Ceci y otros estereotipos que ya en el siglo XIX, según los misioneros, eran anacrónicos.

Se evidencia que a los misioneros les molestaba en demasía la representación que ellos consideraban idealizada del indio, o sea, la que los folclorizaba en su línea tradicional bucólica como representantes de una naturaleza y de unos valores impuestos por los blancos. Para los misioneros, el indio era un pueblo sufriente, marginado y, por tanto, debía ser representado bajo estas premisas. Así, queriendo combatir una imagen estética generalizadora, imponían otra, la suya, como única verdadera:

Aceite um conselho: fique ganhando seus centavinhos, discretamente, pintando suas idealizadas paisagens amazônicas. Não é mais fácil? Não é mais vendável? Então? ‘pintor de santos de alcova’ não coloque seu pincel à serviço de uma causa que concorre para o esmagamento dos povos indígenas, para o sofrimento e a humilhação de nações oprimidas. O senhor evidentemente, tem toda liberdade de fazê-lo, mas nos lhe prometemos, mister, exercer, o nosso direito de ‘patrulhá-lo’ –para usar um termo muito em voga– com toda a nossa força.

Como último ejemplo estaba la organización indígena más allá de los límites bajo control de los misioneros. Estos también esperaban que cada uno de los indígenas que ellos acompañaban en su lucha actuaran y se representaran según las directrices y la construcción

⁴² Personaje controvertido, Stevenson vivió desde finales de 1960 en la Amazonía, donde mezcló el trabajo como pintor con su verdadera pasión, la búsqueda de El Dorado.

mental que ellos tenían del indio. Visible en el escándalo que fue la creación de la UNIND el 16 de abril de 1980, como iniciativa de los pueblos de Mato Grosso do Sul y que pronto fue bien recogida por todos los pueblos indígenas del país⁴³. Este proceso puso las alertas en el gobierno, que retiró becas de alumnos indígenas en Brasilia por haber participado de las asambleas, militarizó rápidamente la Funai (PORANTIM, nº 23, octubre 1980) y persiguió y deslegitimó la existencia de la organización. Pero también de los misioneros que vieron formarse una organización que no había nacido bajo su batuta (JORNAL DO BRASIL, 30 de enero 1981) y cuya injerencia y luchas por cuotas de poder terminaron⁴⁴.

5.4.2 Un cambio irreversible

El indio ya no era el mismo, todo había cambiado y con él estaba cambiando Brasil⁴⁵. El primer y único diputado indígena, Mario Juruna⁴⁶, cuando se presentó como candidato a diputado federal por Rio de Janeiro, llamó rápidamente la atención al defender querer eliminar la Funai. En su discurso era evidente que su construcción dialéctica rescataba componentes de la Teología de la Liberación, y que, a pesar de negarlo, la influencia del imaginario misionero:

Favelado, preto, posseiro: é tudo companheiro nosso [...]. Meu mundo, meu pensamento, ninguém pode mudar. [...] Quem manda no meu nariz sou eu, não tem plataforma política nem sabe ao certo do que se trata, mas esta ao lado dos favelados, dos pretos, dos posseiros e contra a burocracia dos brancos. (JORNAL DO BRASIL, 8 octubre 1981)

Como se ha visto a lo largo del capítulo, tampoco el Cimi estuvo libre de instrumentalizar el indio como recipiente donde volcar sus anhelos y esperanzas, proyectos, intereses y luchas. Reconocer al indio, su diferencia y cultura no les libraba de partir de

⁴³ La União de Nações Indígenas (UNI o UNIND, depende la fuente) nació el 16 abril de 1980 como iniciativa de los pueblos indígenas de Mato Grosso do Sul. Esta tuvo gran acogida y seguimiento en el resto del país. La UNI padeció de una trayectoria bastante corta, deslegitimada por la enorme influencia que tenía del CIMI y por las presiones de movimientos regionales y del gobierno brasileño.

⁴⁴ Como atestigua Azelene Kaingang en la entrevista transcrita en el trabajo de Boelho (2009). Según la lideresa indígena: “[...] a Igreja foi uma das responsáveis pela destruição de grandes lideranças nossas, como Ailton Krenak, que foi o fundador da UNI. [...] Porquê, por que começa a surgir as lideranças e começa a disputar o protagonismo, a querer assumir o protagonismo das nossas lutas. Eu acho que a UNI foi uma grande vítima na verdade [...]”.

⁴⁵ Una señal de esta emancipación a mediados de la década de 1980 fue la organización y producción de material hecha por indígenas expertos en la lucha para aquellos que no lo eran. Un buen ejemplo es el documento *Nosso Chão*, producido por la regional sur de la UNI en febrero de 1984 (Biblioteca Curt Nimuendajú, FUNAI, FO CX.15 839/1989).

⁴⁶ Juruna (1943-2002) fue un líder del pueblo Xavante y el primer indígena en ser elegido diputado federal por Río de Janeiro en 1986, no consiguiendo ampliar el trabajo al no ser reelegido. A pesar de lo controvertido de su figura, hoy en día es reconocido como uno de los principales líderes indígenas que dieron forma al movimiento indígena y a la legislación indigenista en la Constitución de 1988.

prejuicios fabricados al calor de su propia epistemología y dogma. El problema del Cimi radicaba, tal vez, en que la contradicción que afrontaba, pretender respetar y dar espacio a la diferencia del indio al mismo tiempo que quería introducirle por todos los medios un paradigma ajeno, le llevaba a no poder jamás traspasar la barrera del indio como otredad a la que, al fin y al cabo, pretendían siempre normalizar. Así, aunque las formas y la construcción teológica y la praxis fueran novedosas y revolucionarias para su época, su ser más profundo seguía terriblemente unido al impulso hegemónico de la Modernidad. Tal es así que la contradicción de base era increíblemente similar a la que avocó a la crisis eterna al indigenismo laico.

En este sentido, es expositivo el trabajo de Eduardo Hoornaert, historiador, intelectual y religioso católico de origen belga que ayudó a dotar al Cimi y a la Teología de la Liberación de una cierta coherencia en este campo del saber. Este, en 1978, expuso un trabajo titulado *A importância das assembleias indígenas para os estudos brasileiros*⁴⁷, que la revista *Religião e Sociedade* recogió en su número de octubre, y en el mismo, lo sometió a una serie de críticas por parte de diferentes antropólogos⁴⁸.

En su texto, Hoornaert resume bien toda la propuesta indigenista del Cimi, su indudable carácter mesiánico, su etnocentrismo auto-referencial latente y las enormes contradicciones que acarreaba una propuesta no realizada en un diálogo con la otredad a la que pretendía dar espacio y representar.

Para el historiador, Brasil es percibido como una “fronteira que se desloca sobre terras indígenas”, y que por ello creó un indigenismo destructor nocivo para los nativos y sus sistemas de vida. En esa lógica, nunca existió una alternativa que contemplase las verdaderas necesidades de los pueblos indígenas. Toda relación con la otredad se vio subordinada a las pulsaciones egocéntricas de los conquistadores. Algo que toma especial relevancia en el discurso del indio como habitante de un pasado simbólico/temporal con el cual nunca se comparte una realidad presente:

O Brasil iluminista, liberal e humanitário dos irmãos Vilas-Boas remonta a Rondon e, através deste, a Comte, e mais adiante Voltaire, Montesquieu, Rousseau. Estamos na presença do ‘bom selvagem’, de um esquema mental dentro do qual o indígena nunca será ‘contemporâneo’ e, mais ainda: nunca será ‘histórico’, no sentido que exprime o nosso passado, de nós civilizados: ele é nossa origem, mas nunca pensamos em nos identificar com ele, de nos

⁴⁷ Biblioteca Curt Nimuendajú, FUNAI, FO CX33 2027/1996.

⁴⁸ Los antropólogos que comentan el texto son Carmen Junqueira (PUC), Mercio Pereira Gomes (UNICAMP), Pedro Agostinho (UFBA), Roque de Barros Laraia (UnB), Silvio Coelho dos Santos (USFC) y Viveiros de Castro (Museu Nacional).

considerarmos ‘índios’. Eis o problema. (HOORNAERT, IN: RELIGIÃO E SOCIEDADE, octubre 1978, p. 179)

En esa ideología de “expansão” propia del paradigma occidental y capitalista, el indio, por estar fuera, es considerado, y tratado, como marginal. En esta situación histórica, en la que participaron tristemente las propias misiones, Hoornaert propone al Cimi como la única alternativa que puede cambiar dicho paradigma. A pesar de recibir las críticas “com delicadeza, mas com firmeza” de algunos de los líderes más disconformes con la injerencia misional, el propio intelectual defiende que son minoría y que su labor para muchos sustituye, por ser más eficaz, a la propia Funai: “Interessante observar que na sexta assembléia a missão religiosa é comparada com a Funai, em beneficio da missão —é claro— mas, mesmo assim, a comparação revela o lugar real da missão em relação aos indígenas” (Ibídem).

Hoornaert termina el texto, en el que intenta hacer un repaso de la historia de Brasil basada en su desprecio indígena (al que llama: el verdadero brasileño), proponiendo la línea de acción de los misioneros para cambiar dicho paradigma occidental. El indio como “consciencia histórica dos camponeses” encuentra en el misionero un aliado que sirve para garantizar las reuniones indígenas, expandir su voz, presentar la faz indígena en el mundo civilizado o unir a indígenas y campesinos en la misma lucha (HOORNAERT, IN: RELIGIÃO E SOCIEDADE, octubre 1978, p. 187).

Entre todos los comentarios siguientes de los antropólogos, el que resulta más interesante es el de Eduardo Viveiros de Castro del Museu Nacional. La crítica del antropólogo cuestiona punto por punto el texto de Hoornaert. El representante del Cimi propone a la organización como los mediadores definitivos, y casi los únicos legítimos. Aunque reconoce la importancia de las asambleas organizadas por el Cimi a lo largo de la década de 1970, el antropólogo declara desconfiar del mesianismo que subyace en las posiciones que toma el órgano, así como del maquillaje que constantemente aplica sobre la cuestión evangelizadora. Es decir, relativizar la actuación y el papel del Cimi en el movimiento indígena es un ejercicio que se antoja necesario y capital:

Bem, ai se descobre que, finalmente, os índios estão falando nas assembléias indígenas. Sim, falando — mas sozinhos? Vamos direto a um problema: as assembléias indígenas publicadas pelo Cimi, cujo caráter espontâneo é afirmado pelo Prof. Hoornaert, seriam: a) a voz indígena via Boletim do Cimi, o qual seria uma espécie de pneuma que conduz limpidamente esta voz original? Ou seriam: b) A voz do Cimi via índios? (VIVEIROS DE CASTRO IN: RELIGIÃO E SOCIEDADE, octubre 1978, p. 193)

Viveiros de Castro critica fuertemente la visión teleológica que Hoornaert tiene de la historia. En ella, el historiador católico crea un Brasil pre-europeo, como si este no fuera una

invención de aquellos, devorada por la codicia y la incapacidad de los habitantes del Viejo Continente por dar espacio a la otredad. En esta argumentación lineal, el destino del Cimi revela que, desde Cabral hasta los Villas-Bôas, el hombre occidental ha vivido bajo la tiranía del etnocentrismo y la incompetencia, todos menos ellos. Afirmación que, según Viveiros de Castro, es una muestra más de una intolerancia mesiánica que “visa puxar a brasa para a propia sardinha”.

En su visión idealizada de ese Brasil pre-europeo, pero ya constituido en sus límites modernos, se revela la “essência indígena” como el guardián de la verdad de Brasil⁴⁹. Esta propuesta, traslada el revisionismo religioso y étnico a una especie de consciencia nacionalista basada en la concepción indígena de la realidad. Pero, tal y como señala Viveiros de Castro, ¿esta es una visión indígena de Brasil o es la visión utópica que quiere alcanzar, en su mesianismo, Hoornaert y el Cimi?⁵⁰ Por último, Viveiros de Castro termina por cuestionar todo el proceso de asambleas indígenas, queriendo tomar distancia de algo que no estaba claro para la época.

La construcción del indio como un marginado que libertar, como una otredad hija de Dios que necesitaba espacio propio y comprensión, como un exotismo en el que descubrir la verdad del Evangelio o como un instrumento de autorrealización y martirio, se difuminaba en un trasfondo de evangelización. Ejercicio de autocomplaciente altruismo y humanismo que continuaba actualizando la labor de la Modernidad en el delirio de combatirla. Pues nunca dejó de ser, al final de todas las cosas, traer a la luz a las grandes masas de gentiles y otredades.

Años después, el mismo en el que acabó la dictadura, cuando se hacía eco de que Juruna se había perdido entre los complicados y corruptos entresijos de la política brasileña, el mismo Jornal do Brasil reflexionaba sobre lo que era el movimiento indígena para entonces. Y en él se veía un punto de no retorno, alcanzando en aquellos turbulentos años. El periódico reconocía que misioneros progresistas, antropólogos e indigenistas de izquierdas continuaban

⁴⁹ La cuestión de la nacionalidad, nacionalismos y naciones indígenas fue capital en el debate indígena propuesto por el Cimi a lo largo de la década de 1980. Algo que demuestra la edición dedicada al tema llamada *Somos Povos somos Nações* en la publicación “Subsidios didáticos sobre a questão indígena” (BIBLIOTECA CURT NIMUENDAJÚ, FUNAI, FO CX 01 15/1989).

⁵⁰ El Cimi había creado una visión férrea, casi dogmática, sobre la cuestión indígena. En cierta medida, había simplificado el problema y lo había reducido a sus significados más puros para generar un panorama donde fueran fácilmente identificables. Esta construcción dialéctica e ideológica fue usada como un consumible a favor suya frente a la opinión pública. Algo que consiguieron exportar, como muestra el discurso de Egidio Schwade en Arnoldshain, Alemania, el 8 de diciembre de 1977. En esta conferencia llamada *Visão panorâmica da questão indígena brasileira*, propone estas líneas en las que la cuestión indígena, parece de una simpleza total (Documento sin publicar, BIBLIOTECA CURT NIMUENDAJÚ, FUNAI, FO CX 43 2654/2000).

unidos en los movimientos de resistencia, y aún más en el posicionamiento político en defensa de los “pueblos oprimidos”. Con ese respaldo, los jóvenes líderes indígenas se habían conseguido organizar en un movimiento tan vigoroso que, cuando se necesitaban, en una sola llamada de radio todo se movilizaba.

Con la retaguardia cubierta por los defensores de la causa indígena, ganaron el llamado apoyo logístico en la divulgación de los hechos. Antes, las noticias corrían con la versión oficial de la Funai y de las autoridades gubernamentales. Con los nuevos aliados, los indígenas conquistaron la simpatía de la opinión pública, que dejó de verlos como “salvajes” y pasaron a encararlos como personas desfavorecidas. Es más, la opinión pública descubrió las afinidades existentes entre la lucha indígena y la lucha de todos los segmentos oprimidos de la sociedad.

As frustrações das classes descontentes são projetadas na capacidade de guerra (mesmo com arco, flecha e borduna) dos índios, que levam suas questões até as últimas conseqüências. Sabe-se que são capazes, de fato, de matar e morrer. (JORNAL DO BRASIL, 28 de abril 1985)

Parece que, por lo visto, hasta ahora en el presente trabajo, el indígena no consiguió nunca deshacerse del indio como su sombra colonizada. Las raíces del mismo eran demasiado profundas, demasiado necesarias, para que fueran extirpadas sin más. Así, las viejas representaciones, tanto buenas como malas, fueron perviviendo en el tiempo aferradas a la consciencia intranquila del hombre civilizado. El pasar del tiempo, el cambio de edades, servían para reforzar el proyecto de la Modernidad, actualizarlo y mejorarlo, preparándolo para acoger lo que se avecinaba, un indio consciente de serlo.

De todos los indigenismos y de todas las imágenes volcadas sobre el recipiente caleidoscópico del indio, la más radical, la que más se enfrentaba a todas las demás, era la del Cimi. Tanto era así que rechazaba hasta la visión que su propia institución había tenido tradicionalmente. Para los misioneros de la Teología de la Liberación, todos estaban equivocados, pues según su posicionamiento, todos los grandes esfuerzos de comprensión y las buenas intenciones hechas hasta ese momento se habían perdido en el pozo de la ignorancia, la incomprensión y la intolerancia.

En su recorrido particular por la imagen del indio, los misioneros defendían en sus producciones pedagógicas sobre la cuestión indígena (1986)⁵¹ que los pueblos indígenas habían sido enmascarados históricamente por la propia ceguera de europeos y occidentales. Para la organización misionera, el indio había sido visto desde el comienzo por el dominador

⁵¹ BIBLIOTECA CURT NIMUENDAJÚ, FUNAI, FO CX 01 14/1989.

como algo pasado, formativo de la sociedad colonial/nacional. Por ello, el indio pasó rápidamente a formar parte de la historia de Brasil como una pieza de museo en la que ocupaba el lugar de los ilustres cuando colaboraba con el proyecto colonial, o el de enemigos salvajes y antropófagos cuando se oponían. Así, para los misioneros, el indio folclórico, ya inofensivo, sus fiestas, tradiciones y cultura habían sido prostituidos y profanados por el indigenismo oficial y por los propios misioneros, robando al indio lo que le quedaba de auténtico, su alma.

Al fin, ellos llegaron para poder dar esperanza a aquellos que aún resistían a la invasión “blanca”. En todo este discurso el Cimi pretendía despojarse de su condición indigenista y desligarse de todo aquel bagaje euro-occidental. Se proponía como guardián de las verdaderas tradiciones y culturas indígenas, como conservador de las raíces culturales de Brasil. Intentando romper con todo en su propuesta “radical”, el Cimi volvía hacer gala del pesado lastre occidental, en el que se instrumentalizaba la existencia indígena para propósitos propios. En este caso, el destino teleológico indígena daba razón de ser a la teología libertaria y a la doctrina de Cristo, otorgando de significado pleno la ontología definitiva que constituía el imaginario católico/cristiano que se pretendía refundar. El indio era aquel marginal de la tierra, alma descarriada que escondía la esencia pura de la vida en Cristo (comunidad, pureza, familia, vida sencilla, generosidad, etc.), al que el misionero había jurado proteger hasta la muerte, disfrutando entonces del placer humanista del civilizador, templado con los calores del martirio y la penitencia.

El indio, incluso defendido, vivía el envite infinito de la interpretación ajena, en la que se reflejaba continua y agotadoramente como un exótico habitante de la lejanía fronteriza. No importaba cómo fuera interpretado, ni las intenciones de quienes lo hicieran, ellos eran desfigurados en esa composición polisémica del *frankenstein* ontológico que conformaba el espejo invertido a la sociedad occidental.

En el esfuerzo de dar voz a los líderes indígenas se les empaquetaba en un formato concreto, consumible. Esto, como se ha visto, llevó a la rebelión de importantes sectores indígenas que fueron reclamando autonomía hacia finales de la dictadura y sobre todo durante el proceso constituyente que culminó en 1988. Aun así, dicha autonomía se consolidó en la década de 1990. ¿Fue esa lucha la definitiva? ¿Esa en la que los pueblos indígenas tuvieron que luchar tanto contra los blancos que tenían en contra como contra aquellos que tenían a favor?

Parece imposible la tarea de quitarle la máscara al indio para poder ver a la gente que hay debajo. Y esta situación perenne de miedo irracional a la horizontalidad de la desnudez epistemológica se revela potente en las palabras de unos de los líderes más lúcidos de los pueblos indígenas. Daniel Cabixi reflexiona cómo es sentirse indio y ser visto forzosamente así por el hombre blanco. En sus palabras puede intuirse el cansancio del ser menospreciado e infravalorado, de sufrir un paternalismo que se mostraba comprensivo y dulce cuando exitoso, y duro e implacable cuando amenazado, puede percibirse el agotamiento de la representación como ajeno, peligroso, fascinante, exótico, extraño o bárbaro.

Las palabras del líder indígena son aquellas que surgen del oscuro abismo que se esconde tras el espejo invertido, al que la civilización occidental gusta asomarse. El mismo que alberga millones de otras gentes, con sus millones de otros mundos, olvidados. Esos, los que al parecer son los rehenes (in)humanos de la Modernidad.

Vi muitas pessoas postarem diante de mim, um índio, e, ficar horas a olhar-me. Além de me lançarem uma série de perguntas, entre elas, se não existe mais índio ‘brabo’.

Penso comigo: o que estão eles pensando? Esforço-me para penetrar em seus pensamentos. Afinal, um descendente de índios selvagens, descendentes de seres mitológicos, índios, está postado diante deles, de calças, camisa e sapatos. Neste momento, a imaginação desse povo simples voa pelo mundo da fantasia.

Como será que vivem? O que comem? Será descendente de comedores de gente? Terá ele provado alguma carne humana? Tem ele algum sentimento humano de amor e compaixão?

Enfim, percebo que as interpretações e comparações que nos fazem não passam da categoria de animais exóticos que habitam a selva. Tenho vontade de fazê-los compreender meu mundo, assim cheguei a compreender o mundo deles.⁵²

⁵² BIBLIOTECA CURT NIMUENDAJÚ, FUNAI, FO CX 01 14/1989.

CONCLUSIONES

Fernando Torres Lodoño (2000) comienza su artículo sobre “O Diálogo da conversão dos gentios”, poniendo como ejemplo la portada de *Veja* del 10 de junio de 1992, en plena reunión de las Naciones Unidas sobre medio ambiente en la Eco92 de Rio de Janeiro. Esta famosa portada abre con la foto del cacique Caiapó Paulinho Paikan vestido con el cocar tradicional de plumas, bajo la misma aparece en grandes letras escrito: “O Selvagem”; y en el subtítulo: “O cacique-símbolo da pureza ecológica, tortura e estupra uma estudante branca e foge em seguida para sua tribo”. El historiador resalta que, abstrayéndose de la necesidad de generar titulares llamativos, y sensacionalistas, por parte de la famosa revista, existe un fondo de lectura importante que parte del hecho de resaltar a Paulinho en su condición de indígena y no al acto criminal en sí mismo. En él podemos ver que a pesar de ser un símbolo de la “pureza ecológica” sigue siendo un indio, un salvaje, que ataca y escapa para la selva. Fernando Torres usa este ejemplo para demostrar la pervivencia de un epíteto, salvaje, que de antiguo y esencial, deja de ser un simple adjetivo para ser uno de los pilares de la construcción del otro y por tanto, en oposición, de la construcción de la identidad brasileña y del continente americano. “Foi utilizada em todo o continente do Canadá à Argentina, por autoridades, missionários, elites, camadas populares e desqualificadas como colonos e posseiros, quando os habitantes do Novo Mundo resistiam às pretensões dos conquistadores e seus descendentes ou colocavam em perigo o avanço da cristianização e da incorporação do continente à economia mundial” (LODOÑO, 2000, p. 271).

En esta misma línea se manifiesta Alcida Rita Ramos (2004) cuando analiza el papel del indio en la sociedad contemporánea brasileña. La antropóloga incide en la ambivalente actitud contradictoria de ésta cuando algunos ven al indio como símbolo del atraso del país y otros lo defienden por ser quienes otorgan a la nación su condición única y especial por coexistir con la “sabiduría y pureza de los indios”. Ramos argumenta que el indio es un producto de la ingeniería ideológica de los no-indios que ofrece un potente y polivalente argumento para defender cualquier punto de vista que sirva para criticarnos o alabarnos.

Estas dos visiones, de un historiador que percibe un paralelismo secular de otredad bestializada, salvaje y exótica desde Nóbrega en el siglo XVI hasta la revista *Veja* en la década de 1990, y una antropóloga que relata el uso simbólico en la actualidad del indio en el argumentario ideológico de Brasil para defender posiciones muchas veces contradictorias,

sirven para ilustrar las conclusiones a las que llega la presente investigación. Este trabajo ha conseguido cumplir en todo lo posible el objetivo principal que se planteó en la introducción, definir al indio y su encaje en el imaginario y la ideología del poder y la sociedad brasileña durante la dictadura civil-militar de 1964. Este ha sido el *leitmotiv* que ha conseguido dar cuerpo estructural a todo este proyecto. A su vez, se ha podido analizar y comprobar los tres objetivos secundarios propuestos que daban profundidad a esta investigación y que han demostrado ser las tres dimensiones constitutivas del indio como constructo sociocultural.

Primero, ha habido una cierta continuidad en las lógicas coloniales que han dado vida al indio. Éste, como categoría colonial nació con unas características muy diferentes a las que tenía durante la época de la dictadura civil-militar. Aún así, parece que hubo un patrón de interpretación e uso del indio en la consciencia, el discurso y la producción cultural que son visibles por ejemplo en la pervivencia del indio bestializado antropófago, la mas “pura” de sus características. Otras fueron producto de evoluciones más tardías, como el indio buen salvaje heredero de su construcción dieciochesca o el indio opuesto al desarrollo de la nación de origen decimonónico. Así como otras interpretaciones correspondientes netamente a su contexto concreto, como el indio conspirador o el indio perteneciente a las clases marginadas por el capitalismo. Se puede observar entonces cuales son aquellas imágenes constituyentes con orígenes más o menos antiguos, y cuales más o menos modernas y contemporáneas. Es conveniente señalar que el indio se fue nutriendo de las actualizaciones y creaciones nuevas sin terminar de desechar del todo aquellas reminiscencias viejas. Estas, aparentemente olvidadas y enterradas, terminaron por conformar los minúsculos hilos que afirmaban sus costuras más esenciales. Por todo ello, aunque el indio imaginado durante la dictadura rendía tributo a su época y su contexto temporal, es totalmente impensable (a la luz de lo expuesto en este trabajo) no considerar la potencia del bagaje histórico que la propia figura del indio arrastraba desde antiguo.

Esto nos lleva al segundo objetivo secundario, en este trabajo también se consigue demostrar que Brasil dependía enormemente del indio como uno de los puntos cardinales esenciales para la construcción de su propia identidad. La dimensión del indio que más perduró, y aún perdura, como construcción imaginada a lo largo de todo el tiempo histórico y que se reafirma durante la época estudiada en la presente tesis, es el de oposición ontológica. El indio como espejo invertido del nosotros, en todas sus connotaciones positivas/negativas, se mantiene excepcionalmente saludable con el pasar del tiempo. El continuo uso del indio como símbolo y ejemplo de lo que deberíamos dejar o volver a ser, es omnipresente. El indio

es usado continuamente para demostrar la falta de civilización de Brasil y así justificar la pobreza, la desigualdad o el atraso, como vacío que debe ser rellenado (nosotros somos el contenido frente a ese vacío), o como salvaje que debe ser civilizado para su integración en una autoafirmación generosa de lo que ofrece el proyecto de la Modernidad en Brasil. También es usado de forma continuada por sus defensores, para criticar los males del Capitalismo como guardianes de la selva, del sistema político y social brasileño como sobrevivientes de un sistema más justo y comunitario o como símbolo de libertad contra el gobierno autoritario. Esta lógica bien articulada constata la pervivencia que hubo del indio como oposición al nosotros civilizados a lo largo de los siglos. Afirmación que fue ya lanzada, y que sirvieron de estímulo para el presente trabajo, por autoridades en su campo como Roger Bartra (2011), Manuela Carneiro da Cunha (1994) o Alcida Rita Ramos (1991; 1998). Es decir, podemos aventurar que sí existe un hilo conductor entre el indio construido como otredad en los inicios del contacto con lo europeo hasta la época de la dictadura, este es su alma como oposición ontológica. Aunque el citado trabajo de Bartra lo haga de forma muy teórica, dicha propuesta merecería un trabajo propio con delimitaciones metodológicas mucho más concretas, que contrastase diversas fuentes en diferentes épocas para comprobar la trazabilidad de dicha aseveración. Por todo ello se puede afirmar, tomándolo con su necesitada cautela, que dicha conexión en la larga duración histórica pervive en esta dimensión del indio imaginado.

Este tesis espera haber aclarado que la lectura que se hace sobre el indio como categoría colonial que sobrevive al paso de tiempo no está relacionada con una ingenua visión teleológica de la historia tendente a generalidades imprecisas y de escaso valor científico. Todo lo contrario, este trabajo ha demostrado que los significados se han ido solapando, generando y regenerando en un proceso de resignificación continuo que a veces borraba otros significados, o que entraba en conflicto o contradicción consigo mismo, en un claro ejemplo de su naturaleza espontánea. El que el indio sobreviviera como categoría colonial manteniendo los rastros de unas líneas maestras trazadas hace siglos, corresponde a dos características propias de toda sociedad humana. La primera fue señalada al comienzo de esta tesis, y es que toda sociedad es subsidiaria de su tradición histórica, o sea, los viejos imaginarios, aquellos que estructuran los cimientos del pensamiento social, tienden a perdurar aunque sea en sus más mínimas expresiones simbólicas. Tardando mucho tiempo en desaparecer completamente, si es que lo hacen. La segunda, que se ha ido descubriendo a lo largo del presente trabajo, está más bien unida a la naturaleza conservadora del ser humano,

algo que le hace siempre ofrecer resistencia a lo nuevo y en seguir reutilizando cómodas referencias antiguas. Por ello la experiencia humana esta mas bien basada en ver lo nuevo con ojos antiguos, produciendo un mestizaje/sincretismo continuo, no en abstraerse de lo antiguo para abrazar completamente lo nuevo. El que el indio exótico se siga escondiendo en las fronteras de nuestras periferias culturales es un buen ejemplo de la visión conservadora que poseemos, que nos impide desligarnos de viejos paradigmas que buscan ocultarse en lo más recóndito de nuestro ser. Sobre todo cuando pertenecemos a un sistema que nos privilegia.

En este sentido, hay que tener siempre presente que Brasil, como una formación social dependiente, en la que los sectores privilegiados por el sistema necesitan de la reproducción continua del discurso y el imaginario Occidental que les legitima en dicha posición privilegiada con respecto a las poblaciones subalternas, tiende a aferrarse fuertemente a nociones conservadoras que, muchas veces y según infinidad de autores, parten de presupuestos nacidos durante la época colonial y que fueron reafirmadas durante la época imperial. Nociones que nunca han terminado de desaparecer en su esencia más profunda. Por supuesto, la identidad es un proceso eminentemente relacional y dinámico que subyace y se recrea a diferentes niveles y contextos (desde lo micro a lo macro, con todas sus capas intermedias). Ello lleva a observar, con precaución y cuidado, como el discurso Occidental, que tiende a pensar la realidad entre dualidades opuestas, estratificaciones sociales y raciales y una epistemología supremacista y excluyente, genera un rico y variado cosmos discursivo, ideológico, cultural y de poder entre los diferentes estratos sociales, autoridades, poblaciones étnicas y territorios céntricos/periféricos. En este contexto Brasil es un excelente desafío, pues como país nacido de una colonia arrastra una serie de déficits y mestizajes que complejizan a niveles incalculables la forma en la que funciona el discurso y el imaginario de la hegemonía. Ya sea reproducido consciente o inconscientemente, apoyado o combatido por gentes pertenecientes a las clases/grupos privilegiados o a aquellos marginados/subalternos.

El tercer objetivo secundario proponía el estudio del indio en la ideología militar y en la resistencia socio-política que se le oponía. Este trabajo ha probado que en ese teatro de símbolos, en el cual el indio era indiscutible protagonista, este se vio sometido a una presión (de)formadora inmensa, aprisionado por poderosas fuerzas tectónicas que dibujaron sus líneas, con más o menos nitidez, conforme a sus anhelos, intereses y aspiraciones (materiales o pasionales). Existió, por tanto, un uso abusivo del indio como símbolo en todo tipo de campo de batalla o escenario posible, donde todos los actores buscaron aprovechar la fuerza

simbólica que el indio ofrecía, para reforzar sus posicionamientos ideológicos y usarlo como herramientas de presión.

Esto ha llevado a comprobar una cuestión de mucho calado para poder entender el devenir histórico del indio como símbolo. Se ha repetido varias veces a lo largo de este trabajo que el indio fue construido sobre un doble *rail* que ofrecía una alternativa dicotómica a su uso como oposición al nosotros y como objeto simbólico. Esta doble vía era ocupada por las dimensiones buenas/positivas y malas/negativas del indio característica propia de su categoría colonial, en dos caras inversas de la misma cuestión que servía para reforzar cualquier argumento en cualquier contexto que usase al indio como herramienta simbólica. Este trabajo demuestra que esta doble visión del indio se fue diluyendo a lo largo del siglo XX, encontrando su final durante la dictadura militar, a finales de la cual podría decirse que ambas líneas se unen irremediabilmente. Esto es muy visible a lo largo de la exposición de la presente investigación, al comprobar que la gran mayoría de los actores estudiados (exceptuando tal vez gentes de la frontera, poderosas o no) decían preocuparse por el indio, algunas enturbiándolo tras un velo de aparatosidad institucional, que “impedía” una defensa eficaz, y un discurso viejo, demasiado viejo, como era el caso de la FUNAI. Otros interesados en dar valor a la vida y condición indígena olvidando por el camino al propio indígena como era el caso de viejos antropólogos y *sertanistas*, perdidos en sus intereses personales de acumulación de capital simbólico y conquistas de cuotas de poder. Otros intentando mostrar y dar valor al indígena real sin conseguir diluir su dimensión hiper-real que fuertemente se había construido alrededor del movimiento indígena, como fueron los antropólogos y abogados que impulsaron las organizaciones pro-indígenas. Así como otros que dieron forma a la autodeterminación y su derecho a la diferencia con intenciones de una aculturación que se negaba a sí misma, convencida de que sus valores son los universales, como fueron los misioneros del Cimi. Como podemos ver, todos y cada uno de ellos mezclaron sin pudor, ambas categorías, reforzando un discurso positivo que escondía, tras la pesada losa del paternalismo, el discurso negativo.

El indio fue un recurso dialecto, una poderosa herramienta simbólica que usar en las batallas por el poder y la ideología. Así el indio se vio inmerso en terribles enfrentamientos. En la documentación estudiada se pudo observar cómo fue instrumentalizado por el descontento de una población oprimida, por periodistas, religiosos, políticos y activistas sociales que vieron en el indio la oportunidad de luchar y oponerse a un régimen autoritario y a un sistema injusto. Urdiendo alianzas forzadas en las que hicieron del indio una parte más

de la lucha de clases, de los marginales y desposeídos. El indio fue usado por la oposición al Estado militar como libertad y resistencia al avance de un sistema cada vez más desigual que tenía en América Latina su encarnación más cruda. En ese contexto el indio entra en ebullición arrastrado por las mareas históricas construidas por siglos de ser otredad, barbarismo, selva, *sertão*, salvajismo y bestialidad hasta chocar contra los escollos de una contemporaneidad necesita de símbolos frente a los grandes desafíos de su tiempo. En ese momento es cuando fueron surgiendo los nuevos mimetismos que terminaron por cuajar al indio contemporáneo, como fue el ecologismo, lo anti-sistema, el anti-capitalismo, la alternativa, la resistencia. Todo ello dio como resultado un indio hijo de esa contemporaneidad que se creía nueva, sin haber jamás derrotado viejos fantasmas de colonialidad y modernidad.

Así la anatomía del indio ha podido ser despiezada, abierta y expuesta en sus respectivos desdoblamientos, mostrando que estos inundaban desde los discursos en Brasilia, los informes en los puestos indígenas, los pasquines elaborados en las misiones o las notas de prensa redactadas en São Paulo. Todos ellos han sido sometidos en este trabajo a ese proceso de deconstrucción que ha intentado agrupar los numerosos componentes de su polisemia en grandes conjuntos de significantes: como símbolo cultural, como eje en la narrativa nacional, como arma ideológica, como especificidad exótica, etc. El mismo sentido sigue la estructura expositiva elegida en el presente trabajo, que ha permitido el estudio diferenciado de los respectivos actores que componen esa sociedad/poder en Brasil. El capítulo titulado “El indio en la frontera y el poder durante la dictadura civil-militar” se centró en analizar el rol atribuido al indio en la ideología de la propia dictadura y de los militares. Por ello, el mismo oscilaba entre ser el objetivo del proceso humanitario de la civilización impulsado por los militares, al de peligroso conspirador habitante de los vacíos estratégicos que agujereaban el mapa de la nación. Demostrando que la doble justificación civilizar/controlar fue uno de los ejes del discurso que más fuerza dieron al binomio ideológico: seguridad/desarrollo. Es decir, como oposición que era, se justificó la seguridad dibujando un indio peligroso; con el desarrollo, se hizo lo propio con un indio necesitado del progreso que traían los militares.

En ese mismo capítulo se mostró el indio en la mentalidad de los habitantes de la frontera. Para todos ellos, tanto para campesinos, *seringueiros*, *fazendeiros* o empresarios, el indio se integraba con la naturaleza por desbravar, domesticar y explotar. Cada uno a la medida de sus propios intereses, veían en el indio un competidor o un obstáculo al progreso que ellos encarnaban. Esta fue la perspectiva sobre el indio que mantuvo más intacta su forma

bestializada y salvaje que se tradujo en matanzas, esclavitud, conflictos, ocupaciones y marginación. Los habitantes de la frontera fueron los que trazaron en su cotidianidad la línea en el límite de lo humano, donde ese indio ocupaba el lugar del inhumano molesto y peligroso que competía por los recursos con la connivencia y apoyo del Estado.

En el capítulo titulado “El indigenismo oficial de la dictadura” se pudo profundizar en el indio construido por la Funai y el marco legislativo en el que las poblaciones indígenas habitaban. La legislación era el mecanismo que mas adolecía de la pesada mochila histórica que la construcción imaginada del indio transportaba. Bajo su anticuada terminología, su apología de un sentido positivista de la sociedad, el velado desprecio hacia los pueblos indígenas y el encubrimiento de los intereses del poder, las leyes indigenistas sirvieron para perpetuar y afianzar las lógicas coloniales traducidos en el régimen tutelar, la metodología de pacificación e integración y la tiranía de la burocracia. Fue el indigenismo oficial de la Funai, y la legislación que le daba vida, la que seguía reproduciendo una praxis de dominación que venía de antiguo y que no supo adaptarse a los tiempos cambiantes con la celeridad necesitada. Esto llevó por un lado a la crisis perenne del indigenismo oficial, y al nacimiento de indigenismos alternativos que ayudaron a la creación de la conciencia indígena y su auto-organización.

Ambos capítulos sirvieron también para comprobar la enorme desidia e hipocresía sobre la cuestión indígena así como el abuso constante del indio como arma ideológica por parte de los políticos nacionales. Los discursos que proliferaban en Brasilia de defensa de lo indio, y, en menor medida, de condena de ellos como muestra viviente de un Brasil atrasado, son una evidencia contundente del divorcio entre lo que John Monteiro llama gabinete y *sertão* (2001), y que ayudaron a no conseguir superar del todo las dimensiones negativas vertidas sobre lo indio.

En el capítulo titulado “El indio en la consciencia nacional: de lo académico a lo social” se ha trabajado la evolución del pensamiento vertido sobre el indio de aquellos objetores de consciencia que más poder e influencia tuvieron. Empezando por antropólogos y *sertanistas* para acabar en la organización pro-indígena de ciertos sectores de la sociedad en la segunda mitad de la dictadura civil-militar. Por una parte, el mundo académico (representado principalmente por antropólogos) que quiso solidarizarse con los pueblos indígenas e inmiscuirse en la cuestión para aportar su conocimiento y activismo, desarrolló un enquistamiento ideológico del cual tardaron demasiado en separarse. Los antropólogos jamás tuvieron demasiado poder y cuando disfrutaron de él, no consiguieron desvincularse de su

posicionamiento privilegiado en las relaciones interétnicas. Esto llevó a en un primer lugar a ser subsidiarios siempre de los intereses del Estado y de los poderes a quienes éste rinde tributo. Esto limitó enormemente su capacidad de acción y, por tanto, de imaginar escenarios alternativos. Por otro lado, el paternalismo y la objetivización del indígena en el indio como oposición ontológica, marcó siempre los compases del pensamiento académico hasta que fue demasiado tarde, cuando otros indigenismos y otras generaciones ocuparon su lugar.

La incapacidad de los antropólogos por dialogar horizontalmente con el indígena, al imaginarlo siempre como indio, se ve acompañada con la figura del *sertanista*. A diferencia del primero, éste está aún más ligado a los azares impuestos por la *Realpolitik*, pues su destino era el de introducirse en el *sertão* (como su nombre indica) y comenzar el proceso de normalización que precede a la colonización. Ambas situaciones llevó a ese enquistamiento que Alcida Rita Ramos define muy bien con la frase “Ustedes son parte de nosotros pero deben ser mantenidos lejos de nosotros” (2004, p. 12), y que se resume perfectamente en su mayor y más destacable logro: el Parqué del Xingu. Éste solo sirvió, a la larga, para reforzar el estereotipo del indio puro, emplumado y desnudo, para la afirmación del proyecto de la Modernidad que Brasil encarnaba y que encontró en el Xingu su mayor y más eficiente teatro de símbolos. El propio parque sirvió para condenar a sus habitantes a caricaturas de sí mismos, y al resto de indígenas a ser “menos indios”.

Este capítulo acaba con el análisis de la evolución que presenta la propia sociedad brasileña. Más concretamente, aquella con capacidad para generar opinión pública y ejercer presión mediática y política a través de su activismo. Este no era otro que los habitantes urbanos de las ciudades, quienes poseían ciertas inquietudes y preocupaciones. A lo largo del siglo XX a causa de la herencia romántica decimonónica, se fue generando un acercamiento a la figura idealizada del indio como símbolo de la nación, vinculándose a aquel componente de exotismo necesario para disfrutar de autenticidad y autonomía. Esta idealización romántica generalizada entre las clases medias, reforzadas por “epopeyas épicas” como la Grande Marcha para el Oeste o el Parque del Xingu, se vieron comprometidas cuando el polvo levantado por el *Milagre Brasileiro* dejó ver los cadáveres de los pueblos indígenas arrasados o reducidos a la miseria. Esta imagen del indio sometido por la peor cara de la civilización dio aún más fuerza a la creciente oposición frente al gobierno militar que se instalaba en la sociedad brasileña. Prueba de ello es que los mayores centros de organización pro-indio eclosionó en grandes ciudades como Rio de Janeiro (donde eligieron a Mario Juruna como diputado), São Paulo, Porto Alegre, Salvador, etc. Los mismos que crearon las nuevas

categorías que afianzaron y dieron longevidad al propio indio imaginado con su dimensión híper-real, su ecologismo y los límites de su activismo permitido.

El último ingrediente fue aportado por los misioneros de la Teología de la Liberación, que aupando el movimiento indígena, terminó por incendiar y concienciar a una sociedad necesitada de símbolos de libertad. A estos misioneros se les dedica el capítulo “El poder del indigenismo libertador/religioso en la conformación del indio contemporáneo”. A pesar de los esfuerzos insistentes de los misioneros del Cimi y la originalidad de sus interpretaciones teológicas, su inversión para poder adaptarse a la realidad indígena y poder ser motor dinámico del cambio en el seno del indigenismo brasileño, la realidad era que mantuvieron al indio siempre sujeto por las cadenas de su construcción como otredad opuesta a la propia sociedad. El indio, como oposición del nosotros, fue afianzado en la necesidad de actualizar los parámetros de la categoría indio, sobre todo en su vertiente “positiva” como oposición de los pecados o deficiencias de la sociedad occidental. Así, el indio se enriqueció complejizando su composición y, en buena medida, vivió gracias a ellos las mutaciones clave que le llevó a alcanzar el estadio actual, el del indio contemporáneo. Ese permeado por su activismo contestatario, por su propuesta como alternativa, por su exotismo permitido y deseado.

El indio que hoy vemos es gran parte una construcción realizada por los esfuerzos de los misioneros de la Teología de la Liberación, por dar espacio a la lucha indígena y otorgarle significado dentro de su plan de evangelización. La pervivencia en la actualidad de un indígena folclorizado como una entidad perenne en los jardines del *Eixo Monumental* de Brasilia, la permisividad de su lucha como parte “necesaria” del teatro y farándula de la política nacional, el sentir el “pobre indio” como el exotismo amenazado o el rol de guardianes de la naturaleza, etc. proviene del trabajo incansable hecho durante aquellos años por los misioneros libertadores.

Este proceso de mutación, en cambio, no consiguió cambiar la esencia de lo indio en última instancia. Los intentos de crear un mestizaje que atrajese al indígena de carne y hueso y eliminase al indio imaginado se chocó contra los constructos culturales y simbólicos de los misioneros, al igual que lo hicieron con el de los antropólogos y la propia sociedad pro-indio. Los anhelos y prejuicios que soldaron al indígena y el movimiento indígena a la matriz del indio histórico, mostraron las limitaciones y fortalezas del paradigma cultural de Occidente. Este paradigma se mostraba lo suficiente fuerte como para sobrevivir al paso del tiempo, al mismo tiempo que lo suficientemente flexible para absorber esas nuevas definiciones e incorporarlas en un indio como oposición sin fin. Es decir, sus limitaciones eran sus mayores

fortalezas. El indio fue interpretado siempre, sin excepción, desde el paradigma occidental. Incluso cuando se quiso darle espacio propio, reconocer su estructura y personalidad, se le impuso un rol en el juego de mascarar global regido por la occidentalización.

El que el indígena se organizase, y formase parte importante del proceso constituyente concluido en 1988, demostró la fortaleza de un sistema capaz de estereotipar y normalizar algo que para entonces era una novedad revolucionaria. En este sentido sirve mucho para comprender esto lo que Gruzinski (2004) llamó la Esfera de Cristal, y que ya se comentó en el capítulo quinto. Ésta hace referencia a aquella parte esencial de la estructura, de lo que el autor llama imperio, y nosotros civilización o sociedad occidental, que no admite brechas, a la postre: el corpus teórico y el pensamiento abstracto. Esos conocimientos permanecen protegidos en una campana de cristal donde se esconde nuestro siempre presente indio. Sin entrar a dialogar con Gruzinski, podemos aventurar que el indio es producto de un mestizaje epistemológico que sirvió para apuntalar los cimientos de la Esfera de Cristal, que el autor limita a la lengua y a los instrumentos intelectuales, y que en este trabajo queremos ampliar a la forma de ordenar el mundo, de dividirlo entre dominadores y dominados, entre conocimientos válidos e inválidos, entre el orden de la civilización y el desorden del salvajismo. Podemos aventurar, para ampliar tal vez en futuros trabajos, que la Esfera de Cristal es lo que mantiene vivo las raíces de ese bagaje cultural y simbólico secular que nunca termina de diluirse y desaparecer. Pues es en ese espacio donde se recrean las lógicas eurocentradas o occidentalocentradas que siguen vigentes hoy en día en buena parte del mundo, y que muchos gustan de llamar colonialidad.

Por último, resaltar que la elaboración del presente trabajo ha sido altamente satisfactorio, no solamente a nivel personal, sino también a nivel académico. Podría ser un trabajo más dentro de los estudios históricos sobre lo que ha significado la otredad, en sus más variadas formas, para la conformación de las sociedades latinoamericanas. En este caso concreto, sobre la cuestión indígena en el Brasil del siglo XX, tristemente huérfano de interés por parte de los historiadores. Se puede aseverar que este trabajo ha demostrado la importancia que tuvo el indio, como parte de esas otredades, para la definición de la sociedad y el poder brasileño. Por ello, puede servir de trampolín para futuros trabajos en sus diferentes vertientes. Se pueden ampliar estudios sobre el indio en momentos concretos del periodo estudiado, o como era imaginado por actores concretos en su relación con el resto. Aunque personalmente, el que más interesa a la autoría de esta tesis es el de cómo todo este indio imaginado afectó al propio movimiento indígena para imaginarse a sí mismo y el lugar que

debían ocupar en la sociedad brasileña. Se sabe que el movimiento indígena se empoderó a partir de apropiarse de la categoría indio. Pero ese proceso de apropiación conllevó toda una negociación identitaria que los propios pueblos indígenas tuvieron que abrazar para poder sentirse “indios”. Ese momento resulta de extremo interés para posibles estudios históricos. También podría plantearse el estudio hacia delante, y como ese indio contemporáneo nacido de la dictadura ha continuado (o no) hasta hoy. O podría plantearse ir hacia atrás en el devenir histórico, y buscar la trazabilidad del indio imaginado en tiempos anteriores para ir confirmando o desmintiendo lo propuesto en la presente tesis.

CONCLUSÕES

Fernando Torres Lodoño (2000) começa seu artigo sobre “O Diálogo da conversão dos gentios”, colocando como exemplo a capa de *Veja* do 10 de junho de 1992, no meio da reunião das Nações Unidas sobre meio ambiente na Eco92 em Rio de Janeiro. Essa famosa capa mostra a foto do cacique Kayapó Paulinho Paiakã vestido com um cocar tradicional de penas, e embaixo da imagem vem escrito em letras garrafais: “O Selvagem”; e no subtítulo: “O cacique-símbolo da pureza ecológica, tortura e estupra uma estudante branca e foge em seguida para sua tribo”. O historiador ressalta que, se abstraindo da necessidade de gerar titulares chamativos e sensacionalistas por parte da famosa revista, existe um fundo de leitura importante que parte do fato de ressaltar a Paulinho na sua condição de indígena e não ao ato criminal mesmo.

Nele podemos ver que apesar de ser um símbolo da “pureza ecológica” segue sendo um índio, um selvagem, que ataca e escapa para a selva. Fernando Torres usa esse exemplo para demonstrar a sobrevivência de um epíteto, selvagem, que de antigo e essencial, deixa de ser um simples adjetivo para ser um dos pilares da construção do outro e por tanto, em oposição, da construção da identidade brasileira e do continente americano. “Foi utilizada em todo o continente, do Canadá à Argentina, por autoridades, missionários, elites, camadas populares e desqualificadas como colonos e posseiros, quando os habitantes do Novo Mundo resistiam às pretensões dos conquistadores e seus descendentes ou colocavam em perigo o avanço da cristianização e da incorporação do continente à economia mundial” (LODOÑO, 2000, p. 271).

Nesta mesma linha se manifesta Alcida Rita Ramos (2004) quando analisa o papel do índio na sociedade contemporânea brasileira. A antropóloga incide na ambivalente atitude contraditória desta quando alguns vêem o índio como símbolo do atraso do país e outros o defendem por serem estes quem outorgam à nação a sua condição única e especial por coexistir com a “sabedoria e pureza dos índios”. Ramos argumenta que o índio é um produto da engenharia ideológica de não-índios que oferece um potente e polivalente argumento para defender qualquer ponto de vista quer sirva para criticar-nos, ou para louvar-nos.

Essas duas visões, de um historiador que percebe um paralelismo secular de alteridade bestializada, selvagem e exótica desde Nóbrega no século XVI até a revista *Veja* na década de 1990, e uma antropóloga que relata o uso simbólico na atualidade do índio no argumentário

ideológico do Brasil para defender posições que muitas vezes são contraditórias entre si, servem para ilustrar as conclusões que chegam a presente pesquisa.

Este trabalho conseguiu cumprir em tudo o que foi possível do objetivo principal que propôs na introdução: Definir o índio e o seu lugar no imaginário e na ideologia do poder e da sociedade brasileira durante a ditadura civil-militar. Esse foi o fio condutor que conseguiu dar corpo estrutural a todo este projeto. Por sua vez, se analisou e comprovouos três objetivos secundários propostos que deram profundidade a esta pesquisa e que demonstraramserem as três dimensões constitutivas do índio como construto sociocultural no contexto brasileiro.

Primeiramente, existiu certa continuidade desde as lógicas coloniais que deram vida ao índio. Este como categoria colonial que nasceu com características muito diferentes às que teve durante a ditadura civil-militar brasileira. Ainda assim, aparentemente houve um padrão de interpretação e de uso da categoria índio na consciência, no discurso e na produção cultural. Estes são visíveis por exemplo na sobrevivência do índio bestializado antropófago, sendo esta a mais “pura” de suas características.

Outras foram produtos de evoluções mais tardias, como o índio bom selvagem que é herdeiro da construção setecentista ou ainda o índio oposto ao desenvolvimento da nação de origem decimonônico. Assim como outras interpretações correspondentes claramente ao seu contexto concreto, como o índio conspirador e o índio pertencente às classes marginalizadas pelo capitalismo.

Se pode observar então quais são as imagens constituintes com origens mais ou menos antigas, e quais são aquelas mais ou menos modernas e contemporâneas. É conveniente assinalar que o índio foi-se nutrindo de atualizações e criações novas sem terminar de rejeitar velhas reminiscências. Estas, são aparentemente esquecidas e enterradas, e terminam por conformar os minúsculos fios que afirmavam as costuras mais essenciais. Por tudo aquilo, ainda que o índio imaginado durante a ditadura renda homenagens à sua época e a seu contexto temporal, é totalmente impensável (à luz do exposto neste trabalho) não considerar a potência da bagagem histórica que a construção da figura do índio recebe desde tempos antigos.

Isso leva ao segundo objetivo secundário deste trabalho, quando se demonstra que o Brasil dependeu enormemente do índio como um dos pontos cardinais essenciais para a construção de própria identidade nacional. A dimensão do índio que mais perdurou, e que

ainda perdura, se dá como construção imaginada ao longo do tempo histórico e que se reafirma durante a época estudada na presente tese, é aquela de oposição ontológica.

O índio como espelho invertido de nós, em todas as conotações positivas e negativas, se mantém excepcionalmente salutar com o passar do tempo. O contínuo uso do índio como símbolo e de exemplo do que deveríamos deixar ou voltar a ser, é quase onipresente. O índio é usado continuamente para demonstrar a falta de civilização do Brasil e assim justificar a pobreza, a desigualdade e o atraso, como vazios que devem ser preenchidos (nós somos o conteúdo à frente deste vazio), o índio é como o selvagem que deve ser civilizado para sua integração em uma autoafirmação generosa do que oferece o projeto da Modernidade no Brasil.

Também é usado de forma continuada pelos seus defensores, para criticar as maldades do Capitalismo como guardiões da selva, do sistema político e social brasileiro, enquanto sobreviventes de um sistema mais justo e comunitário ou como símbolo da liberdade contra um governo autoritário. Esta lógica bem articulada constata a sobrevivência que houve do índio como oposição ao nós civilizados que foi sendo construído ao longo dos séculos. Afirmação que já foi proposta, e que serviu como estímulo para o presente trabalho, por autoridades em suas disciplinas como Roger Bartra (2011), Manuela Carneiro da Cunha (1994) ou Alcida Rita Ramos (1991; 1998).

Ou seja, podemos sugerir que se existe um fio condutor entre o índio construído como alteridade nos inícios dos contatos com europeus até a época da ditadura, essa é sua alma como oposição ontológica. Ainda que o citado texto de Bartra o faça de forma muito teórica, a dita proposta mereceria um trabalho particular com delimitações metodológicas muito mais concretas, que contrastasse diversas fontes em diferentes épocas para comprovar a rastreabilidade da dita asseveração. Por tudo isso se pode afirmar, sempre com alguma cautela, que essa conexão na longa duração histórica sobrevive nesta dimensão do índio imaginado posteriormente.

Esta tese espera ter esclarecido que a leitura que se faz sobre o índio como categoria colonial que sobrevive ao passar do tempo não está relacionada com uma ingênua visão teleológica da história que tende a generalidades imprecisas e de pouco valor científico. Pelo contrário, este trabalho demonstra que significados se foram sobrepondo, gerando e regenerando em um longo e contínuo processo de ressignificação que por vezes apaga outros significados, ou que entra em conflito e contradição consigo mesmo, em um claro exemplo da espontaneidade de sua natureza. O índio que sobrevivera como categoria colonial mantém

seus rastros de linhas mestras tecidas há pelo menos um século, e corresponde a duas características próprias de toda sociedade humana:

A primeira é assinalada ao começo desta tese, onde toda sociedade é subsidiária de sua tradição histórica, ou seja, de velhos imaginários, que estruturam a base do pensamento social, e tende a perdurar ainda que seja em suas mínimas expressões simbólicas. A segunda, foi descoberta ao longo deste trabalho, está mais vinculada à natureza conservadora do ser humano, algo que lhe faz oferecer resistência ao novo e em seguir reutilizando cómodas referências antigas.

Por isso a experiência humana baseasse em tentar enxergar o novo com olhos antigos, produzindo uma mestiçagem ou um sincretismo contínuo, não abstraindo do antigo para abraçar aquilo que é completamente novo. O índio exótico continuar nas fronteiras de nossas periferias culturais é um bom exemplo da visão conservadora que possuímos, e impede de nos desligar de velhos paradigmas que procuram se ocultar nas partes mais profundas de nosso ser. Sobretudo quando pertencemos a um sistema no qual nós somos os privilegiados.

Nesse sentido, há que ter sempre presente que o Brasil, com uma formação social dependente, na qual setores privilegiados pelo sistema precisam da reprodução contínua do discurso e do imaginário ocidental, para lhes legitimar essa posição privilegiada frente a populações subalternas, tende a se agarrar profundamente em noções conservadoras que, muitas vezes e segundo uma infinidade de autorias, partem de pressupostos nascidos durante a época colonial e que foram reafirmadas durante a época imperial. Noções que nunca terminaram de desaparecer em sua essência mais profunda. Por pressuposto, a identidade é um processo eminentemente relacional e dinâmico que subjaz e se recria a diferentes níveis e contextos (desde o micro ao macro, com todos seus mantos intermédios). Isso leva a observar, com precaução e cuidado com o discurso ocidental, que tende a pensar a realidade entre dualidades opostas, estratificações sociais e raciais com uma epistemologia supremacista e excludente, onde gera um rico e variado cosmos discursivo, ideológico, cultural e de poder entre os diferentes estratos sociais, autoridades, populações étnicas e entre territórios centrais e periféricos.

Neste contexto o Brasil é um excelente desafio, pois como país nascido de uma ex-colônia carrega uma serie de déficits e mestiçagens que dão complexidade em níveis incalculáveis á forma na qual funcionam os discursos e imaginários das hegemonias. Seja reproduzindo consciente ou inconscientemente, apoiado ou combatido por aqueles pertencentes a classes e grupos privilegiados ou aqueles marginalizados e subalternos.

O terceiro objetivo secundário proponha estudar o índio na ideologia militar e na resistência sócio-política que se lhe opunha. Este trabalho provou que nesse teatro de símbolos, no qual o índio era indiscutível protagonista, viu-se submetido a uma pressão (de)formadora imensa, aprisionado por potentes forças tectônicas que definiram suas linhas, com maior ou menor nitidez, conforme a anseios, interesses e aspirações (materiais ou passionais). Existiu, por tanto, um uso abusivo do índio como símbolo em todo tipo de campo de batalha ou cenários possíveis, onde todos os atores procuraram aproveitar a força simbólica que o índio oferecia, para reforçar seus posicionamentos ideológicos e usá-lo como uma ferramenta de pressão.

Isto levou a comprovar uma questão de muita importância para poder entender o decorrer histórico do índio como símbolo. Tem-se repetido varias vezes ao longo deste trabalho que o índio foi construído sobre uma via dupla que oferecia uma alternativa dicotômica a seu uso como oposição a nós como objeto simbólico. Esta via dupla era ocupada por dimensões boas e positivas e por más e negativas do índio envolto em características próprias de sua origem colonial, em duas faces inversas da mesma questão que serve para reforçar qualquer argumento (e em qualquer contexto) enquanto usa-se o índio como ferramenta simbólica.

Este trabalho demonstra que esta visão dupla do índio foi-se diluindo ao longo do século XX, achando seu final durante a ditadura militar, próximo ao que pode-se dizer que as duas linhas se uniram sem remédio. Isto é visível ao longo da exposição da presente pesquisa, ao comprovar que grande parte dos atores estudados (excetuando talvez agentes da fronteira, com poder ou não) que diziam se preocupar com o índio, mas algumas vezes nebulosamente mantidos atrás de um véu de constrangimento institucional, que “impedia” uma defesa eficaz, e um discurso velho, muito velho mesmo, como acontecia com a Funai.

Outros interessados em dar valor à vida e a condição indígena esquecem pela estrada o próprio indígena, como é o caso dos velhos antropólogos e sertanistas, perdidos em seus interesses pessoais de acumulação de capital simbólico e conquistas de cotas de poder. Outros tentando mostrar e dar valor ao indígena real sem conseguir diluir sua dimensão hiper-real que fortemente foi construído ao redor do movimento indígena, como foram os antropólogos e advogados que impulsionaram as organizações pró-indígenas. Assim como outros que deram forma à autodeterminação e seu direito à diferença com intenções de uma aculturação que se negava a se mesma, convencida de que seus valores são os universais, como foram os missionários do Cimi. Como podemos ver, todos e cada um deles misturaram sem pudor,

ambas as categorias, reforçando um discurso positivo que escondia, atrás da pesada lousa do paternalismo, o discurso negativo.

O índio foi um recurso dialético, uma poderosa ferramenta simbólica para usar nas batalhas pelo poder e pela ideologia. Assim o índio se viu em meio a terríveis enfrentamentos. Na documentação estudada pôde-se observar como foi instrumentalizado pelo descontento da população oprimida, pelos jornalistas, religiosos, políticos e ativistas sociais que viram no índio a oportunidade de lutar e se opor a um regime autoritário e a um sistema injusto. Neste contexto foram tecendo alianças forçadas nas quais fizeram do índio mais uma parte da luta de classe, e dos marginais. O índio foi usado pela oposição ao Estado militar como demonstrativo de liberdade e de resistência ao avanço de um sistema cada vez mais desigual que ocorria na América Latina, sendo uma encarnação mais crua.

Neste contexto o índio entra em ebulição carregado pela maré da história construída por séculos da alteridade de seu ser por elementos como barbarismo, selva, sertão, selvageria e bestialidade até chocar contra as escolhas de uma contemporaneidade necessitada de símbolos frente aos grandes desafios de seu tempo. Neste momento é que foram surgindo novos mimetismos que terminaram por consolidar o índio contemporâneo, como foi o ambientalismo, o antissistema, o anti-capitalismo, a alternativa, e a resistência. Todo isso deu como resultado um índio filho dessa contemporaneidade que se acreditava nova, sem ter derrotado jamais os velhos fantasmas da colonialidade e da modernidade.

Assim a anatomia do índio foi sendo esquartejada, aberta e exposta nos seus respectivos desdobramentos, mostrando aqueles que inundam desde os discursos em Brasília, os informes dos postos indígenas, os pasquins feitos nelas missões ou as notas de imprensa divulgadas em São Paulo. Todos esses foram submetidos neste trabalho em um processo de desconstrução que tentou agrupar os numerosos componentes de sua polissemia em grandes conjuntos de significantes: como símbolo cultural, como eixo na narrativa nacional, como arma ideológica, como especificidade exótica, etc. O mesmo sentido segue a estrutura expositiva escolhida no presente trabalho, que permitiu o estudo diferenciado dos respectivos atores que compunham essa sociedade e o poder no Brasil.

O capítulo intitulado “El indio en la frontera y el poder durante la dictadura civil-militar” se centrou em analisar o papel outorgado ao índio pela ideologia da própria ditadura e dos militares. Por isso, o mesmo oscilava entre ser o objetivo do processo humanitário da civilização impulsionado pelos militares, aquele perigoso e conspirador morador dos vazios estratégicos que furavam o mapa da nação. Demonstrando que a dupla justificação civilizar e

controlar foram um dos eixos do discurso que mais força deram ao binômio ideológico: segurança e desenvolvimento. Ou seja, como oposição que era, se justificou a segurança desenhando um índio perigoso; com o desenvolvimento, se fez o mesmo como um índio necessitado do progresso que portavam os militares.

Nesse mesmo capítulo se mostrou o índio na mentalidade dos moradores da fronteira. Para todos aqueles, tanto para camponeses, seringueiros, fazendeiros ou empresários, o índio se integrava com a natureza por serem ambos necessários a processos de desbravamento, domesticação e exploração. Cada um na medida de seus interesses, viam no índio um competidor ou empecilho ao progresso que encarnavam. Esta foi a perspectiva sobre o índio que manteve mais intacta a forma bestializada e selvagem que traduziu-se em massacres, escravidão, conflitos, ocupações e marginalizações. Os moradores da fronteira foram os que traçaram na sua cotidianidade a linha do limite do humano, onde o índio ocupava o lugar do inumano incômodo e perigoso que competia pelos recursos com a convivência e o apoio do Estado.

No capítulo intitulado “El indigenismo oficial de la dictadura” se pôde aprofundar no índio construído pela Funai e o marco legislativo no qual as populações nativas moravam. A legislação era o mecanismo que mais sofria da pesada carga histórica que a construção imaginada do índio transportava. Sob uma antiquada terminologia, sua apologia de um sentido positivista da sociedade, o sutil desprezo para os povos indígenas e o encobrimento dos interesses do poder, as leis indigenistas serviram para perpetuar e fixar as lógicas coloniais traduzidas no regime tutelar, na metodologia de pacificação e integração e na tirania da burocracia. Foi o indigenismo oficial da Funai, e a legislação que lhe dava vida, a que continuava reproduzindo uma práxis de dominação que vinha de antigo e que no soube se adaptar aos tempos cambiantes com a celeridade precisada. Isto levou por um lado à crise eterna do indigenismo oficial, e ao nascimento de indigenismo alternativos que ajudaram à criação da consciência indígena e sua auto-organização.

Ambos os capítulos serviram também para comprovar a enorme preguiça e hipocrisia mantida sobre a questão indígena assim como o abuso constante do índio como arma ideológica por parte de políticos nacionais. Os discursos que bradavam em Brasília de defesa do índio e, em menor quantidade, de condenação deles como exemplo vivo de um Brasil atrasado, são uma evidência contundente do divórcio entre o que John Monteiro chama gabinete e o sertão (2001), e que ajudaram a não conseguir superar totalmente as dimensões negativas vertidas sobre o índio.

No capítulo intitulado “El indio en la consciencia nacional: de lo académico a lo social” se trabalhou a evolução do pensamento vertido sobre o índio por aqueles objetores de consciência que mais poder e influência tiveram. Começando pelos antropólogos e pelos sertanistas para acabar na organização pró-indígena de certos setores da sociedade na segunda metade da ditadura civil-militar. De um lado, o mundo acadêmico (representado principalmente por antropólogos) que quiseram se solidarizar com os povos indígenas e se imiscuir na questão para revelar seu conhecimento e ativismo, desenvolveu um enquistamento ideológico do qual demoraram demais para superar. Os antropólogos jamais tiveram poder suficiente e quando o receberam, não conseguiram se desvincular de seu posicionamento privilegiado nas relações interétnicas.

Isto levou em um primeiro momento a serem subsidiários frequentes de interesses do Estado e de poderes a quem rendesse pagamentos. Isto limitou muito a capacidade de ação e, portanto, de imaginar cenários alternativos. Por outro lado, o paternalismo e a objetivação do indígena no índio como oposição ontológica, marcou sempre os ritmos do pensamento acadêmico até que foi tarde demais, quando outros indigenismos e outras gerações ocuparam o lugar.

A incapacidade dos antropólogos para dialogar horizontalmente com o indígena, ao imagina-lo sempre como índio, se vê ligada à figura do sertanista. A diferença do primeiro, este está ainda mais ligado aos azares impostos pela *Realpolitik*, pois seu destino era se introduzir no sertão (como seu nome indica) e começar o processo de normalização que precede à colonização. Ambas as situações levaram a esse enquistamento que Alcida Rita Ramos define muito bem com a frase “Ustedes son parte de nosotros pero deben ser mantenidos lejos de nosotros” (2004, p. 12), e que resume perfeitamente no seu maior e mais conhecido empreendimento: o Parque do Xingu. Este só serviu, ao final, para reforçar o estereotipo do índio puro, empenado e nu, para afirmação do projeto da Modernidade que Brasil encarnava e que encontrou no Xingu seu maior e mais eficaz teatro de símbolos. O próprio parque serviu para condenar a seus moradores a caricaturas de se mesmos, e a os demais indígenas a ser “menos índios”.

Este capítulo acaba com a análise da evolução que apresenta a própria sociedade brasileira. Mais concretamente, aquela com capacidade para gerar opinião pública e exercer pressão midiática e política através do seu ativismo. Esta “sociedade brasileira” corresponde a aquela urbana, que possuía certas inquietudes e preocupações específicas.

Ao longo do século XX, a causa da herança romântica do século XIX, foi gerando uma aproximação à figura idealizada do índio como símbolo da nação, se vinculando a aquela componente de exotismo necessária para prover autenticidade e autonomia. Esta idealização romântica generalizada entre as classes médias, são reforçadas pelas “epopéias épicas” como a Grande Marcha para o Oeste e o Parque do Xingu, se vieram comprometidas quando o pó levantado pelo Milagre Brasileiro deixou ver os cadáveres dos povos indígenas trucidados e condenados à miséria. Essa imagem do índio submetido pela pior face da civilização deu ainda mais força à crescente oposição frente ao governo militar que se instalava na sociedade brasileira. Prova disto é que os maiores centros de organização pró-índio eclodiram em grandes cidades como Rio de Janeiro (onde elegeram Mario Juruna como deputado), São Paulo, Porto Alegre, Salvador, etc. Os mesmos que criaram as novas categorias que resgataram e deram longevidade ao próprio índio imaginado em uma dimensão hiper-real, com o ecologismo como principal limite de seu ativismo permitido.

O último ingrediente vem pelos missionários da Teologia da Libertação, que estimulou o movimento indígena, terminando por incendiar e sensibilizar uma sociedade que precisava de símbolos de liberdade. A esses missionários é dedicado o capítulo “El poder del indigenismo libertador/religioso en la conformación del indio contemporáneo”. Apesar dos esforços insistentes dos missionários do Cimi e da originalidade de suas interpretações teológicas, sua inversão para poder se adaptar à realidade indígena e poder ser um motor dinâmico da mudança no seio do indigenismo brasileiro, a realidade era que mantiveram o índio sempre sujeito pelas cadeias de sua construção como alteridade oposta à própria sociedade. O índio, como oposição de nós, foi ancorado na necessidade de atualizar os parâmetros da categoria índio, sobretudo na sua vertente “positiva” enquanto oposição aos pecados e deficiências da sociedade ocidental. Assim, o índio se enriqueceu, tornando complexa a sua composição e, em boa medida, viveu graças a isso mutações chave que lhe levaram a atingir a atual fase, enquanto índio contemporâneo. Foi sendo permeado por seu ativismo contestatório, pela sua proposta como alternativa, pelo seu exotismo permitido e ansiado.

O índio de hoje é grande parte uma construção realizada pelos esforços dos missionários da Teologia da Libertação, por dar espaço à luta indígena e lhe conceder significado dentro de seu plano de evangelização. A sobrevivência na atualidade de um indígena folclorizado como uma entidade perene nos jardins do Eixo Monumental de Brasília, a permissividade de sua luta como parte “necessária” do teatro e show da política nacional, o sentir do “coitado índio”

como o exotismo ameaçado ou como guardiães da natureza, etc. Eles vêm do trabalho incansável feito durante aqueles anos pelos missionários libertadores.

Esse processo de mutação, por outro lado, não conseguiu mudar a essência do índio em última instância. As tentativas de criar um mestiçagem que atraísse ao indígena de carne e osso e apagasse o índio imaginado deu-se de encontro contra os construtos culturais e simbólicos dos missionários, ao mesmo tempo que colidiram com aquele desenhado pelos antropólogos e pela própria sociedade pro-índio. Os anseios e preconceitos que foram soldados ao indígena e pelo movimento indígena à matriz do índio histórico, mostraram as limitações e fortalezas do paradigma cultural do ocidente.

Este paradigma se mostrou suficiente forte para sobreviver a passagem do tempo, ao mesmo tempo que se revelou suficientemente flexível para absorver novas definições e incorporá-las ao índio como oposição sem fim. Ou seja, as limitações eram suas maiores fortalezas. O índio foi interpretado sempre, sem exceção, desde o paradigma ocidental. Inclusive quando se tentou lhe dar espaço próprio, reconhecer sua estrutura e personalidade, se lhe impus um papel no jogo de máscaras globais regidos pela ocidentalização.

Que o indígena se organizasse, e formasse parte importante do processo constituinte de 1988, demonstrou a fortaleza de um sistema capaz de estereotipar e normalizar algo que para então era uma novidade revolucionária. Nesse sentido auxilia muito a compreender este processo o que Gruzinski (2004) chamou de Esfera de Cristal, e que já foi comentado no capítulo quinto. Esta faz referência a aquela parte essencial da estrutura, do que o autor chama império, e nós vamos chamar de civilização ou sociedade ocidental, que não admite brechas, ou seja: o corpus teórico e o pensamento abstrato.

Esses conhecimentos permanecem protegidos em um sino de cristal onde se escondem nosso sempre presente índio. Sem entrar a dialogar profundamente com Gruzinski, podemos sugerir que o índio é produto de uma mestiçagem epistemológica que serviu para reforçar as bases da Esfera de Cristal, onde o autor limitou à língua e aos instrumentos intelectuais, e que neste trabalho queremos ampliar à forma de ordenar o mundo, de dividi-lo entre dominadores e dominados, entre conhecimentos válidos e inválidos, entre a ordem da civilização e a desordem oriunda da selvageria.

Podemos ainda desenvolver, para ampliar talvez em futuras pesquisas, que a Esfera de Cristal é o que mantém viva as raízes desta bagagem cultural e simbólica secular que nunca acaba de se diluir ou de desaparecer. Pois é neste espaço onde se recriam as lógicas

eurocêtricamente também centradas no pensamento ocidental que seguem vigentes hoje em boa parte do mundo, e que muitos gostam de chamar colonialidade.

Por último, realçar que a elaboração do presente trabalho foi altamente satisfatória, não somente em nível pessoal, como também em nível acadêmico. Poderia ser uma pesquisa centrada nos estudos históricos sobre o que significou a alteridade, em suas mais variadas formas, para a formação das sociedades latino-americanas. Neste caso concreto, sobre a questão indígena no Brasil do século XX, tristemente órfão de interesses por parte de historiadores. Pode-se dizer que este trabalho tem demonstrado a importância que teve o índio, como parte dessas alteridades, para a definição da sociedade e do poder brasileiro. Por isso, pode servir de provocação inicial para futuras pesquisas em suas diferentes vertentes.

Podem-se ampliar estudos sobre o índio em momentos mais concretos do período estudado, ou como era imaginado por atores concretos no seu relacionamento com os demais. Ainda pessoalmente, a parte talvez mais interessante poderia ser como o índio imaginado afetou o próprio movimento indígena para se imaginar a si mesmo e o lugar que deviam ocupar na sociedade brasileira. Se sabe que o movimento indígena se empoderou a partir do momento em que se apropriou da categoria índio. Mas esse processo de apropriação levou a toda uma negociação identitária que os próprios povos indígenas tiveram que abraçar para se poder sentir “índios”. Esse momento resulta de extremo interesse para possíveis estudos históricos. Também poderia se propor o estudo para adiante, de como esse índio contemporâneo nascido da ditadura tem continuado (ou não) até hoje. Ou poderia se propor ainda o contrário, e procurar a rastreabilidade do índio imaginado em tempos anteriores para ir confirmando ou não o proposto nesta tese.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABELLÁN, J. L. **Los orígenes españoles del mito del "buen salvaje"**: Fray Bartolomé de las Casas y su antropología utópica. Madrid: Editorial CSIC, 1976.
- ABREU, J. C. de. **O descobrimento do Brasil**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- ABREU, J. C. de; RODRIGUES, J. H. **Capítulos de história colonial (1500-1800): & Os caminhos antigos e o povoamento do Brasil**. Brasília: Editora Universidade, 1963.
- ACOSTA, J. de. **Historia natural y moral de las Indias**. Madrid: Editorial CSIC, 2008.
- AGUIRRE, C. Antonio Rojas. Immanuel Wallerstein y la perspectiva crítica del «análisis de los sistemas-mundo». **Revista Colombiana de Sociología**, Bogotá, n. 25, p. 227-263, 2005.
- ALEGRE, M. S. Imagem e representação do índio no séc. XIX. In: GRUPIONI, L. D. B. (Org.). **Índios no Brasil**. São Paulo: SMC, 1992, p. 59-72.
- ALENCAR, J. A. 1964 e a “Questão Militar”. **Revista de Estudos Brasileños**, Salamanca, v.3, n.2, p. 120-134, 2015.
- ALENCASTRO, L. F. de. **A economia política dos descobrimentos**. A descoberta do homem e do mundo. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- ALMEIDA, M. da C. de. **Para comprender la complejidad**. Hermosillo: Multiversidad Mundo Real Edgar Morin, 2006.
- ALMEIDA, M. R. C. de. **Os Índios na História do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.
- ALMEIDA, M. R. C. de. Um tesouro descoberto: imagens do índio na obra de João Daniel. **Tempo**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 5, p. 147-160, 1995.
- ALMEIDA, R. H. de. **O diretório dos índios: um projeto de “civilização” no Brasil do século XVIII**. Brasília: Ed. UnB, 1997.
- ALVES, C. Educação e Identidade no discurso militar do século XIX. **Revista História & Perspectivas**, Uberlândia, v. 1, n 38, 2009.
- ALVES, C. Formação militar e produção do conhecimento geográfico no Brasil do século XIX. **Scripta Nova: revista electrónica de geografía y ciencias sociales**, v. 10, n. 218, agosto 2006.
- ALVES, M. M. **A Igreja e a política no Brasil**. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.
- AMADO, J. Região, Sertão, Nação. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, p. 145-151, 1995.
- AMOROSO, M. R. Mudança de hábito: catequese e educação para índios nos aldeamentos capuchinhos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 13, n. 37, p. 101-114, 1998.

ANCHIETA, J. C. de. **Informações, fragmentos históricos e sermões do padre José de Anchieta 1554-1594**. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1933.

ANDERSON, B. Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

ANDRADE, R. de P. Conquistar a terra, dominar a água, sujeitar a floresta: Getúlio Vargas e a revista “Cultura Política” redescobrem a Amazônia (1940-1941). **Boletim Museu Emílio Goeldi**, Belém, v. 5, n. 2, p. 453-468, maio-agosto, 2010.

ANSALDI, W. Dormir con el enemigo. Las organizaciones de la sociedad civil en la transición a la democracia política en Brasil. **El príncipe**, La Plata, v. 3.5, n. 699, p. 207-247, 1996.

ANSION, J. **Pishtacos de Verdugos a Sacaojos**. Lima: Tarea, 1989.

ANTONIAZZI, M. R. F. **A historicidade da práxis pedagógica dos jesuítas no Brasil Colônia: 1549-1697**. 1994. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1994.

APUBLICA.ORG, A ‘guerra’ do Araguaia contada pelos Aikewara. **10 de diciembre de 2014, disponible en:** <<http://apublica.org/2014/12/a-guerra-do-araguaia-contada-pelos-aikewara/>>. **Accedido en: 04 mayo 2016.**

ARCE, J. M. V. **Decadencia y auge de las identidades**. México: El Colegio de la Frontera Norte, Plaza y Valdés, 2000.

ARENAS, M. G. Los antecedentes de un exilio: la expulsión de los jesuitas de Brasil y su llegada a los Estados Pontificios (1759-1760). **Trocadero**, Cádiz, n.25, p. 1-18, 2013.

ARENS, W. **El mito del canibalismo: antropología y antropofagia**. México: Siglo XXI, 1981.

ARNS, P. E. **Brasil Nunca Mais**. Petrópolis: Editora Vozes, 1996.

ARRIETA, D. D. La identidad nacional de los estados brasileño y argentino como construcción literaria a través de las figuras del bandeirante y del gaucho. **Revista História e Cultura**, Franca-SP, v.3, n.1, p.105-119, 2014.

AUGUSTO, R. El nacionalismo ¡vaya timo! La decadencia de una ideología. Pamplona: Laetoli, 2012.

AURELI, W. **Bandeiras D'Oeste**. São Paulo: Edições Leia, 1962,

AVEMARIE, F.; VAN HENTEN, J. W. **Martyrdom and noble death: selected texts from Graeco-Roman, Jewish and Christian antiquity**. London: Routledge, 2005.

AZEVEDO, D. A Igreja Católica e seu papel político no Brasil. **Estudos avançados**, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 109-120, 2004.

BALDUS, H. Bibliografia crítica da antropologia. **Revista de Antropologia**. v. 10, n. 1/2, p. 27-42, junio/diciembre 1962.

BAPTISTA, P. A. A Teologia da Libertação desafiada pelo Pluralismo Religioso e o Paradigma Ecológico. **Caminhos**, Goiânia, v. 10, n. 2, p. 110-128, 2012.

BARBOSA, R. **Contra o militarismo: campanha eleitoral de 1909 a 1910**. Rio de Janeiro: J. Ribeiro dos Santos, s.d., 1910.

BARROS, E. L. de. **Os governos militares**. São Paulo: Contexto, 1991.

BARTRA, R. **El mito del salvaje**. México: Fondo de Cultura Económica, 2011.

BASTOS, R. J. de M. Exegeses Yawalapití e Kamayurá da criação do parque indígena do Xingú ea invenção da saga dos irmãos Villas Boas. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 30/32, p. 391-426, 1987.

BATALLA, G. B. El concepto de indio en América Latina: una categoría de la situación colonial. **Boletín Bibliográfico de Antropología Americana**, México, vol. 48, p. 17-32, 1997.

BATALLA, G. B. La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. **Revista papeles de la casa Chata**, México, v. 2, n. 3, p. 23-43, 1987.

BATALLA, G. B. Lo propio y lo ajeno: una aproximación al problema del control cultural. **Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales**, México, v. 103, p. 1983-191, 1981.

BATISTA, A. B. O golpe de 1964 e a ditadura civil-militar brasileira no discurso de Paulo Francis. **Espaço Plural**, Cascavel, v.13, n.27, p. 111-125, 2012.

BAUZÁ, H. F. **El mito del héroe**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1998.

BEJARANO, R. C. **Consulta indígena latinoamericana: crítica a Barbados**. Asunción: Editorial TOLEDO, 1972.

BELLEAU, J. P. History, Memory, and Utopia in the Missionaries' Creation of the Indigenous Movement in Brazil (1967–1988). **The Americas**, Cambridge, v. 70, n. 04, p. 707-730, 2014.

BELMONTE. **No tempo dos bandeirantes**. São Paulo: Melhoramentos, 1948.

BELTRÃO, L. **O índio na imprensa brasileira**. Petrópolis: Vozes, 1977a.

BELTRÃO, L. **O índio: um mito brasileiro**. Petrópolis: Vozes, 1977b.

BENTUÉ, A. Panorama de la teología en América Latina desde el Vaticano II a Santo Domingo. **Teología y Vida**, Santiago, n. 36, 159-191, 1995.

BEOZZO, J. O. A igreja e os índios (1875-1889). In: HAUCK, J. F. et al. (Org.) **História da Igreja no Brasil, segunda época, séc. XIX**. V. 3, Petrópolis: Vozes, p. 296-307, 1985.

BEOZZO, J. O. A Igreja na crise final do Império (1875-1888). In: Beozzo, José Oscar (Org.). **História da Igreja no Brasil**. Vol. 2, Petrópoli: Vozes, 1980.

BERENGUER, E. O. Historia social, cultura y civilización: Una perspectiva. **Baética: Estudios de arte, geografía e historia**, Málaga, n. 34, p. 505-528, 2012.

BERIAIN, J. Modernidades Múltiples y Encuentro de Civilizaciones. **Revista Mad**, Santiago, nº 6, enero 2002.

BETHELL, L. (Org.). **Os índios e a fronteira no Brasil colonial**. São Paulo: EDUSP, 1998.

BETTENCOURT, L. Cartas brasileiras: visão e revisão dos índios. In: GRUPIONI, L. D. B. (org.). **Índios no Brasil**. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, p. 39-46, 1992.

BEZERRA, P. C. G. **Os Bispos Católicos e a Ditadura Militar Brasileira: A Visão da Espionagem**, Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2013.

BICALHO, P. S. dos S. **Protagonismo Indígena no Brasil: Movimento, Cidadania e Direitos (1970-2009)**. 2010. 464 f. Tese (Doutorado em História)- Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

BIGIO, E. dos S. A ação indigenista brasileira sob a influência militar e da Nova República (1967-1990). **FUNAI/Revista de Estudos e Pesquisas**, Brasília, v.4, n. 2, p.13-93, diciembre 2007.

BIGIO, E. dos S. **Falas, contradições, ações interinstitucionais e representações sobre índios no Brasil e na Venezuela**. 2007, 398 f. Tese (Doutorado em História). Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

BILAC, M. B. B.; TERCI, E. T. **Piracicaba: de centro policultor a centro canavieiro (1930-1945)**. Piracicaba: Editora UNIMEP, 2001.

BOFF, L. **O caminhar da Igreja com os oprimidos: Do vale das lágrimas à terra prometida**. Rio de Janeiro: Codecri, 1981.

BOFF, L. **O evangelho do Cristo Cósmico**. Petrópolis: Vozes, 1971.

BORGES FILHO, N. **Os militares no poder**. São Paulo. Editora Acadêmica, 1994.

BORGES FILHO, N. **Sobre o sagrado e o profano: civis e militares na política brasileira**. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.

BOSI, A. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BRANCO, C. C. **Introdução à revolução de 1964**. Tomo (1): agonia do poder civil. Rio de Janeiro: Arte Nova, 1975.

BRASIL, A. B. **O pajé da beira da estrada**. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia e Espiritualidade Franciscana, 1986.

BRAUDEL, F., MARTÍN, F. R., & TOVAR, I. P. V. **Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII** (Vol. 1). Madrid: Alianza, 1984.

BRAUDEL, F.; BRAUDEL, P.; DE AYALA, R. **Las ambiciones de la historia**. Barcelona: Crítica, 2002.

BRIGAGÃO, C. **A militarização da Sociedade**. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1985.

BROOKS, Edwin. **Tribes of the Amazon Basin in Brazil, 1972**. London: Transatlantic Arts, 1973.

BURNHAM, T. F. **Análise cognitiva e espaços multirreferenciais de aprendizagem**. Salvador: EDUFBA, 2012.

BURNHAM, T. F. Complexidade, multirreferencialidade, subjetividade: três referências polêmicas para a compreensão do currículo escolar. **Em Aberto**, Brasília, v. 12, n. 58, 2008.

CABIXI, D. M. A questão indígena. Cuiabá: CDTI, 1984.

CABRERA, M. Á.; ACUÑA, Á. S. De la historia social a la historia de lo social. **Ayer**, Madrid, n.62, p. 165-192, 2006.

CAIRO, H. C. La colonialidad y la imperialidad en el sistema-mundo. **Viento sur**, Madrid, n. 100, p. 65-74, 2009.

CALDERÓN, R. A. La práctica de la antropofagia: De lo global a lo local en las crónicas del siglo XVI. **Historia 2.0. Conocimiento histórico en clave digital**, Bucaramanga, n. 9, p. 15-30, 2015.

CAMPOS, A. **Ditadura criou cadeias para índios com trabalhos forçados e tortura**. Apublica.org, 24 junho 2013, disponible en: <<http://apublica.org/2013/06/ditadura-criou-cadeias-para-indios-trabalhos-forcados-torturas/>>. accedido en: 15 marzo 2014.

CANCIAN, R. **Igreja Católica e ditadura militar no Brasil**. São Paulo: Claridade, 2011.

CARDOSO, L. C. **Criações da memória: defensores e críticos da ditadura (1964-1985)**. Cruz das Almas: UFRB, 2012.

CARNEIRO, J. M. **Filosofia e educação na obra de Rondon**. Rio de Janeiro: Bibliex, 1988.

CARVALHO JÚNIOR, A. D. de. Índios cristãos no cotidiano das colônias do norte (séculos XVII e XVIII). *Revista de História* n. 168, p. 69-99, 2013.

CARVALHO, E. de. **O fator geográfico na política brasileira**. Rio de Janeiro: Monitor Mercantil, 1921.

CARVALHO, F. **Bandeiras e bandeirantes de São Paulo**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940.

CARVALHO, J. M. **A formação das almas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CARVALHO, J. M. de. **A formação das almas: o imaginário da República no Brasil**. Companhia das Letras, São Paulo, 1990.

CARVALHO, J. M. de. **Cidadania no Brasil, o longo caminho**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

CASALDÁLIGA, P. **Uma Igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social**. São Paulo: Imprensa, 1972.

CASTELLIS, M. **O Poder da Identidade. A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura.** São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CASTILHO, M. A. de. **Os índios Bororo e os salesianos na Missão dos Tachos.** Campo Grande: Editora UCDB, 2000.

CASTRO, E. V. **Metafísicas Caníbales.** Buenos Aires: Katz Editores, 2010.

CASTRO-GÓMEZ, S. Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del Otro”. In: LANDER, Edgardo (Org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericana.** 2000, Buenos Aires: CLACSO, p. 191-213.

CASTRO-GÓMEZ, S. Michel Foucault y la colonialidad del poder. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 6, p. 153-172, 2007.

CEBALLOS, H. G. **Foucault y el poder.** México: Ediciones Coyoacán, 1994.

CEDI. A campanha do Jornal O Estado de São Paulo e os interesses das mineradoras. **Tempo e Presença**, Rio de Janeiro, nº 223, set., 1987.

CERVANTES-ORTÍZ, L. **Series de Sueños:** La teología ludo-erótico-poética de Rubem Alves. Lima: Departamento de Comunicaciones Consejo Latinoamericano de Iglesias, 2003.

CEZAR, T. Varnhagen em movimento: breve antologia de uma existência. **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 8, p. 159-207, 2007.

CHAOUCH, M. La teología de la liberación en América Latina: una relectura sociológica. **Revista mexicana de sociología**, México, v. 69, n. 3, p. 427-456, 2007.

CHARTIER, R. **El presente del pasado: escritura de la historia, historia de lo escrito.** México: Universidad Iberoamericana, 2005.

CIMI. **A violência contra os povos indígenas no Brasil.** Relatório. Brasília, 2013.

CIMI. **Os povos indígenas e a Nova República.** São Paulo: Paulinas, 1986.

CIMI. **Os povos indígenas e a Nova República: documento do Conselho Indigenista Missionário.** São Paulo: Edição Paulinas, 1986.

CIMI. **Outros 500: construída uma nova história.** São Paulo: Ed. Salesiana, 2001.

COCCHIARA, G. **Il mito del buon selvaggio.** Florencia: G. D'Anna, 1976.

COELHO, N. **A ocupação da Amazônia e a presença militar.** São Paulo: Atual editora, 1998.

COHEN, A. **Urban ethnicity.** Londres: Tavistock Publications, 1974.

COMBLIM, J. **A ideologia da segurança nacional: o poder militar na América Latina.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

CORONIL, F. *The magical state: Nature, Money, and Modernity in Venezuela*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.

CORTESÃO, J. **Introdução à história das Bandeiras**. V. 1-2. Lisboa: Portugalia, 1964.

COSTA, C. Estrutura político-repressiva no Brasil e em Portugal: DOPS e PIDE (1945-1974). **Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales**, Sevilla, año 3, n. 5, p. 67-81, 2015. Disponible en: <<http://iberoamericasocial.com/estrutura-politico-repressiva-no-brasil-e-em-portugal-dops-e-pide-1945-1974/>>, accedido en: 24 de junio de 2015.

COSTA, D. C. Política Indigenista e asistencia à saúde: Noel Nutels e o Serviço de Unidades Sanitarias Aereas. **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, n. 4, v. 3, p. 388-401, out/dez, 1987.

COUTO, R. C. **História indiscreta da ditadura e da abertura**: Brasil: 1964-1985. Rio de Janeiro: Record, 1998.

CUNHA, E. da. **Os Sertões**. Brasília: Francisco Alves, 1984.

CUNHA, M. C. da (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

CUNHA, M. C. da. Imagens de Índios do Brasil: O século XVI. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 4, n. 10, p. 91- 110, septiembre-diciembre, 1990.

CUNHA, M. C. da. Indigenous People, traditional people and conservation in the Amazon. **Daedalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences**, Cambridge, v. 129, n. 2, p. 315-338, 2000.

CUNHA, M. C. da. O futuro da questão indígena. **Estudos avançados**, São Paulo, v.8, n.20 p. 121-136, septiembre-diciembre 1994.

DELUMEAU, J. **El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII)**. Barcelona: Taurus Ediciones, 1989.

DOMINGUES, Â. **Quando os índios eram vassalos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII**. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000.

DREIFUSS, R. A. **1964, A conquista do Estado: ação política, poder e golpe de classe**. Petrópolis: Vozes, 1981.

DUARTE, N. **A ordem privada e a organização nacional**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1966.

DUBIN, M. El indio, la antropofagia y el Manifiesto Antropófago de Oswald de Andrade. **Espéculo: Revista de Estudios Literarios**, Madrid, n. 44, p. 10, 2010.

DUMONT, L. **Essais sur l'individualisme: Une perspective anthropologique sur l'ideologie moderne**. Paris: Editions du Seuil, 1983.

DUMOULIN, D. ¿Quién construye la aureola verde del indio global? El papel de los distintos actores transnacionales y la desconexión mexicana. **Foro Internacional**, México, v. 45, n.179, p. 35-64, 2005. Disponible en: <<http://www.jstor.org/stable/27738689>>, accedido en: 8 noviembre 2015.

DUSSEL, E. **1492, El encubrimiento del Otro: Hacia el origen del “mito de la modernidad”**. La Paz: Plural Editores, 1994.

DUSSEL, E. Europa, modernidad y eurocentrismo. **Revista Ciclos en la Historia, la Economía y la Sociedad**, Córdoba, n. 8, p. 167-178, 1995.

DUSSEL, E. **Teología da Libertação. Um panorama de su desarrollo**. México: Potrerillos Editores, 1996.

DUSSEL, E. **América Latina: dependencia y liberación**. Buenos Aires: Librería García Cambeiro, 1973. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/otros/20111218045836/AMERICA_LATINA>, accedido en: 3 febrero 2014.

ECHEVERRI, J. Á.. ¿De chagrera a secretaria? Balance de algunas acciones en etnoeducación en el Amazonas colombiano. In: M. Bertely et Al. (Org.). **Educando en la diversidad. Investigaciones y experiencias educativas interculturales y bilingües**. 2008, Quito: Abya-Yala, p. 135-165.

ECO, U., et al. (Org.). **Introducción al estructuralismo**. Alianza. Madrid, 1976.

ELLIOT, H. J. **El Viejo Mundo y el Nuevo 1492-1650**. Madrid: Alianza Editorial, 1972.

ESCOBAR, A. Mundos y conocimientos de otro modo, el programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. **Tabula Rasa**, Bogotá, n.1, p. 51-86, 2003.

ESCRIBANO, F. **Descalço sobre a terra vermelha**. São Paulo: Hucitec, 2000.

EXPEDITO, A. **O índio e a expansão nacional**. Belem: CEJUP, 1989.

FAGUNDES, N. C.; BURNHAM, T. F. Transdisciplinaridade, multirreferencialidade e currículo. **Revista entreideias: educação, cultura e sociedade**, Salvador, v. 6, n. 5. p. 39-55, 2007.

FAIRCLOUGH, N. **Language and Power**. Londres y Nueva York: Longman, 1989.

FANNY, R. O conselho Indigenista Missionário (CIMI). **Cadernos do ISER**, Rio de Janeiro, n.10, p. 10-25, 1980.

FANON, F. **Piel negra, máscaras blancas**. Madrid: Ediciones Akal, 2009.

FARIA, G. **A verdade sobre o Índio**. Rio de Janeiro: s/Ed, 1981.

FEITOSA, A. A liberdade do índio no discurso da Companhia de Jesus no Brasil. **Revista Educação em Debate**, Fortaleza, a. 9, n. 11, p. 65-70, 1986.

FERREIRA, A. C. **Tutela e resistência indígena**. São Paulo: Edusp, 2013.

FERREIRA, M. L. **Pioneiros da Marcha para o oeste, Memória e Identidade na Fronteira do Médio Araguaia**. 1998. Tese (Doutorado em Antropologia Social e Cultural), Universidade de Brasília, Brasília, 1998.

FICO, C. "Prezada Censura": cartas ao regime militar. **Topoi**, Rio de Janeiro, v.3, n.5, p. 251-286, 2002.

FICO, C. Espionagem, polícia política, censura e propaganda: os pilares básicos da repressão. **O Brasil republicano**, São Paulo, v. 4, p. 167-206, 2003.

FICO, C. Versões e controvérsias sobre 1964 e a ditadura militar. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v.24, n.47, p.29-60, 2004.

FICO, C. **Além do golpe: versões e controvérsias sobre 1964 e a ditadura militar**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2004.

FICO, C. **Como eles agiam: os subterrâneos da Ditadura Militar: espionagem e polícia política**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2001.

FICO, C. **O grande irmão da Operação Brother Sam aos anos de chumbo: o governo dos Estados Unidos e a ditadura militar brasileira**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

FICO, C. **Reinventando o otimismo: ditadura, propaganda e imaginário social no Brasil**. Brasília: Fundação Getúlio Vargas Editora, 1997.

FLECK, E. C. D. "La sangre de los mártires es la semilla de cristianos nuevos": a consagração póstuma de missionários jesuítas (Província Jesuítica do Paraguai-século XVII). **Revista de História**, n. 168, p. 351-381, 2013.

FLUCK, M. R. Evangelização no Brasil Colônia (Séculos XVI e XVII): estudo comparativo de três modelos missionários. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 31, n. 2, p. 151-170, 2013.

FRANCHETTO, B.; HECKENBERGER, M. (org.). **Os povos do Alto Xingu—história e cultura**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2001.

FREIRE, C. A. da R. (org.). **Memória do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967)**. Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI, 2011.

FREIRE, C. A. da R. A criação do Conselho Nacional de Proteção aos Índios e do Indigenismo Interamericano (1939-1955). **Boletim do Museu do Índio**, Rio de Janeiro, n.5, dezembro 1996.

FREIRE, C. A. da R. **Sagas sertanistas: práticas e representações do campo indigenista no século XX**. 2005. 2055 f. Tese. (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS/MN, UFRJ, Rio de Janeiro, 2005.

FREIRE, C. A. de R. Vida de Sertanista: a trajetória de Francisco Meirelles. **Tellus**, Campo Grande, n. 14, p. 87-114, 2014.

FREITAS, E. B. de. **Índios-Soldados, a GRIN e a tradição militar da política indigenista brasileira**. 1999. Tese (Doutorado em Historia Social). Universidade São Paulo, São Paulo, 1999.

FREITAS, M. V. de. Noel Nutels: vida, história e romance. **História, ciência, saúde**, Rio de Janeiro, v. 4, nov.1997-fev.1998.

FREYRE, G. **Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal**. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1961.

FURTADO, C. **A hegemonia dos Estados Unidos e o subdesenvolvimento da América Latina**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1973.

FURTADO, C. Brasil: de la República oligárquica al Estado militar. In: FURTADO, C. (Org.) **Brasil Hoy**. México: Siglo XXI, 1975.

FURTADO, J. F. **O mapa que inventou o Brasil**. São Paulo: Versal Ed. 2013.

GAGLIARDI, J. M. **O indígena e a Republica**. São Paulo: HUCITEC, 1989.

GALVÃO, E. **Encontro de sociedades, índios e brancos no Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

GALVÃO, E.; SIMÕES, M. F. Mudança e sobrevivência no Alto Xingu, Brasil-Central. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 14, p. 37-52, 1966.

GARCÍA, G. **Origen de los indios del Nuevo Mundo e Indias Occidentales**. Madrid: Editorial CSIC-CSIC Press, 2005.

GARCÍA, J. C. A.; ECHEVERRI, L. G. J. El otro en Levinas: una salida a la encrucijada sujeto-objeto y su pertinencia en las ciencias sociales. **Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud**, Manizales, v. 4, n. 2, p. 47-71, 2006.

GARFIELD, S. As raízes de uma planta que hoje é o Brasil: os índios e o Estado-Nação na era Vargas. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 20, n. 39, p. 13-36, 2000.

GARFIELD, S. **Indigenous Struggle at the Heart of Brazil: State Policy, Frontier Expansion, and the Xavante Indians, 1937–1988**. Durham: Duke University Press, 2001.

GASPARI, E. **A ditadura derrotada**. São Paulo, Companhia das Letras, 2003.

GASPARI, E. **A ditadura envergonhada**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002a.

GASPARI, E. **A ditadura escancarada**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002b.

GEE, J. **Social Linguistics and Literacy. Ideology in Discourses**. Londres, Nueva York, Filadelfia: The Falmer Press, 1990.

GELLNER, E. Naciones y nacionalismo. Madrid: Alianza, 2003.

GERBI, A. **La naturaleza de las Indias nuevas: de Cristóbal Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo**. México: Fondo de cultura económica, 1978.

GERSEM, L. dos S. **O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de Hoje**. Brasília: MEC/Unesco, 2006

GIRAUDO, L.; LEWIS, S. E. Pan-American Indigenismo (1940-1970): New Approaches to an Ongoing Debate. **Latin American Perspectives**, Riverside, v.39, n.5, septiembre 2012.

GIRAUDO, L.; SÁNCHEZ, J. M. (Org.). **La ambivalente historia del indigenismo: campo interamericano y trayectorias nacionales, 1940-1970**. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2011.

GOHN, M. da G. **Movimentos sociais no início do século XXI: antigos e novos atores sociais**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

GORENDER, J. **Combate nas trevas**. São Paulo: Ática, 1999.

GRANN, D. **The lost city of Z: a tale of deadly obsession in the Amazon**. New York: Vintage Books USA, 2010.

GROSFOGUEL, R. Cambios conceptuales desde la perspectiva del sistema-mundo: del cepalismo al neoliberalismo. **Nueva Sociedad**, Buenos Aires, n. 183, p. 151-166, enero-febrero 2003.

GROSFOGUEL, R. Del «extractivismo económico» al «extractivismo epistémico» y al «extractivismo ontológico»: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. **Tabula Rasa**, Bogotá, n.24, p. 123-143, enero-junio 2016.

GROSFOGUEL, R. La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión decolonial de Frantz Fanon y la sociología decolonial de Boaventura de Sousa Santos. **Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer**, Barcelona, p. 97-108, 2011.

GRUZINSKI, S. **O Pensamento Mestiço**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GURGEL, P. R. H.; SANTOS, W. N. (Org.). **Saberes plurais, difusão do conhecimento e práxis pedagógica**. Salvador: EDUFBA, 2011.

GUZMÁN, T. D. Indigenismo y el imaginario brasileño. IN: MENDOZA-MORI, A.; LIENDO, L. (Org.). 2010, **Reflexiones universitarias sobre literatura y discursos de América Latina**. Lima: Red de Literatura Peruana, p. 83-105.

GUZMÁN, T. D. Subalternidade hegemônica: Darcy Ribeiro e a virtude da contradição. **Cadernos de Estudos Culturais**, Campo Grande, v. 3, n. 5, 2011.

GUZMÁN, T. D. **Native and national in Brazil: indigeneity after independence**. Miami: UNC Press Books, 2013.

HALE, C; MILLAMÁN, R. Cultural Agency and Political Struggle in the Era of the Indio permitido. IN: Sommers, D. D. (Org.). 2005, **Cultural Agency in the Americas**, Durham, p. 281-304.

HALL, J. A. Estado y nación. Ernest Gellner y la teoría del nacionalismo. Madrid: Cambridge University Press, 2000.

HECK, E. D. **Os índios e a caserna – políticas indigenistas dos governos militares – 1964 a 1985**. 1996. Dissertação (Mestrado ciências políticas)- Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1996.

HEMMING, J. **Die If You Must: Brazilian Indians in the Twentieth Century**. London: Pan Macmillan, 2003.

HEMMING, J. **Amazon frontier: The defeat of the Brazilian Indians**. London: Macmillan, 1987.

HEMMING, J. **Red gold: the conquest of the Brazilian Indians**. London: Macmillan, 1978.

HOBBSBAWM, E. **Naciones y Nacionalismo desde 1780**. Barcelona: Crítica, 1998.

HOBBSBAWN, E. La invención de la tradición. **Revista Uruguay de Ciencia Política**, Montevideo, n. 4, p. 97-107, 1991.

HOLANDA, S. B. de. **Raízes do Brasil**, vol. 26. São Paulo: Companhia das Letras, 1984.

HOLANDA, S. B. de. **Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 2000.

HOORNAERT, E. (Org.). **Historia da Igreja na Amazônia**. Petrópolis: Vozes, 1992.

HOORNAERT, E. **Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais**. São Paulo: Paulinas, 1982.

HOORNAERT, E. **A Igreja no Brasil-colônia: 1550-1800**. São Paulo: Editora brasiliense, 1984.

HÜTTNER, É. **A Igreja Católica e os povos indígenas do Brasil: os Ticuna da Amazônia**. Porto Alegre: Edipucrs, 2007.

JAECKEL, V. Missionários alemães no Estado do Maranhão e Grão-Pará. **Revista Contingentia**, Porto Alegre, v. 3, n. 1, p. 95-102, 2008.

JOVIANO, C. A. M. O Colono e o índio na ocupação da Nova Alta Paulista. **ANAP Brasil**, São Paulo, v. 4, n.4, jul., p. 42-51, 2011.

KIENING, C. **O sujeito selvagem: pequena poética do Novo Mundo**. São Paulo: Edusp, 2014.

LANDA, Diego de. **Relación de las cosas de Yucatán**. México: Editorial Porrúa, 1978.

LANDER, E. Ciências Sociais: Saberes Coloniais e Eurocêtricos. In: LANDER, E. (Org.). 2005, **A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-Americanas**. Buenos Aires: CLACSO.

LEFEBVRE, G. **La Grande Peur de 1789**. Paris: Armand Colin, 1932.

LEITE, S. **Artes e ofícios dos Jesuítas no Brasil, 1549-1760**. Natal: Sebo Vermelho, 1953.

LEITE, S. **Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil**. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956.

LEVI-STRAUSS, Cl. **Tristes Trópicos**. Barcelona: Paidós Ibérica, 1997.

LIMA, A. C. de S. **FUNAI, dicionário histórico-biográfico brasileiro**. Rio de Janeiro: FGV, 1984.

LIMA, A. C. de S. O governo dos índios sob a gestão do SPI. In: DA CUNHA, M. (org.). **História dos índios no Brasil**. 1992b, São Paulo: Cia. das Letras, p. 155-172.

LIMA, A. C. de S. Poder tutelar y formación del Estado en Brasil: notas a partir de la creación del Servicio de Protección a los Indios y Localización de Trabajadores Nacionales. **Desacatos**, México, n. 33, p. 53-66, 2010.

LIMA, A. C. de S. Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade. In: OLIVEIRA, F. (Org.). **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil**. 1987, Rio de Janeiro/ São Paulo: UFRJ/Marco Zero, p. 149-214.

LIMA, A. C. de S. **Um grande cerco de paz: poder tutelar e indianidade no Brasil**. 1992. 335 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1992a.

LIMA, A. C. de S. Um olhar sobre a presença das populações nativas na invenção do Brasil. In: DA SILVA, A., GRUPIONI, L. (Org.). **A questão indígena na sala de aula. Novos Subsídios para professores de 1º e 2º graus**. 1995, Brasília: MEC, p. 407-419.

LIMA, A. C. de S.. **Aos fetichistas, Ordem e Progresso: um estudo do campo indigenista no seu estado de formação**. 1985, Dissertação (Maestría en Antropología) - Universidad Federal de Río de Janeiro, Río de Janeiro, 1985.

LIMA, L. G. de S. **Evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1979.

LIMA, M. G. L. de. **O índio na mídia impressa em Roraima**. 2001. Dissertação. (Mestrado em Multimeios) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

LIMA, N. T. **Um sertão chamado Brasil - Intelectuais, sertanejos e imaginação social**. 1997. Tese (Doutorado)- Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1997.

LOMNITZ-ADLER, C. **Modernidad indiana: nueve ensayos sobre nación y mediación en México**. México: Planeta, 1999.

LÓPEZ, F. de G. **Historia general de las Indias**. México: Orbis, 1985.

LÖWY, M. As esquerdas na ditadura militar: o cristianismo da libertação. IN: FERREIRA, J. e REIS FILHO, D. A. (Org.). **Revolução e democracia (1964-1988)**. 2007, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

LÖWY, M. **Marxismo e teologia da libertação**. São Paulo: Cortez, 1991.

LÖWY, M. **A guerra dos deuses: religião e política na América Latina**. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

MAGALHAES, A. C. As nações indígenas e os Projetos Económicos de Estado – A política de ocupação de espaço na Amazônia. **Boletim do Museo Paraense Emilio Goeldi**, Belém, v. 6, n. 2, diciembre 1990.

MAGASICH, J.; BEER J. de. **América Mágica, mitos y creencias en tiempos del descubrimiento del nuevo mundo**. Santiago de Chile: LOM, 2001.

MALCHER, J. M. da G. **Índios: grau de integração na comunidade nacional, grupo linguístico, localização**. Brasília: Ministério da Agricultura-Conselho Nacional de Proteção aos Índios, 1964.

MALDONADO-TORRES, N. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, S., GROSGOUEL, R. (Org.). **El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. 2007, Colombia: Siglo del Hombre Editores, p. 127-167. Disponible en: <http://scholar.google.es/scholar?hl=es&q=SOBRE+LA+COLONIALIDAD+DEL+SER%3A+CONTRIBUCIONES+AL++DESARROLLO+DE+UN+CONCEPTO&btnG=&lr>>, accedido en: 5 noviembre 2014.

MAQUEO, R. O. **Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión (1966-1976)**. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1980.

MARCOCCI, G. **A consciência de um Império. Portugal e o seu mundo (séc. XV-XVI)**. Coimbra: Imprensa da Universidade, 2012.

MARCOCCI, G. Blackness and Heathenism, Color, Theology, and Race in the Portuguese World, c. 1450-1600. **Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura**, Bogotá, v. 43, n. 2, p. 33-57, 2016.

MARCOCCI, G. Escravos ameríndios e negros africanos: uma história conectada. Teorias e modelos de discriminação no império português (ca. 1450-1650). **Revista Tempo**, Niterói, v. 15, n. 30, p. 41-70, 2010.

MARÉS FILHO, C.F. O direito envergonhado (O direito e os índios no Brasil). **Revista IIDH**, Costa Rica, v. 15, p. 145-164, 1998.

MARQUEIZ, J. **Villas Boas e os índios: documento**. São Paulo: Expressão, 1978.

MARQUES, G. O índio gentio ao gentio bárbaro: usos e deslizes da Guerra Justa na Bahia seiscentista. **Revista de História**, São Paulo, n. 171, p. 15-48, 2014.

MARTÍN, J. A. M. Historia socio-cultural: el tiempo de la historia de la cultura. **Revista de Historia Jerónimo Zurita**, Zaragoza, n. 82, p. 237-252, 2007.

MARTINS, J. de S. **Fronteira, A degradação do Outro nos confins do humano**. São Paulo: Hucitec, 1997.

MATO, M. H. O. **O Processo de criação e consolidação do movimento pan-indígena no Brasil (1970-1980)**. 1997. Dissertação (Mestrado em Antropologia) –Universidade de Brasília, Brasília, 1997.

MATTA, R. da. Quanto custa ser índio no Brasil? Considerações sobre o problema da identidade étnica. **Revista Dados**, Rio de Janeiro, v. 13, p. 33-54, 1976.

MATTOS, A. L. L. B. de. **Darcy Ribeiro: uma trajetória (1944-1982)**. Tese (Doctorado en Ciencias Sociales)- Universidad Estatal de Campinas, Rio de Janeiro, 2007.

MCCANN, F. D. **Soldados da pátria: história do Exército brasileiro (1889-1937)**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2007.

MELATTI, C. **Índios do Brasil**. São Paulo, HUCITEC/INL-MEC, 1980.

MELO, F. A. A. de. A criação do Conselho de Proteção aos Índios e o Indigenismo Interamericano (1939-1955). **Boletim do Museu do Índio**, Rio de Janeiro, n.5, 1996.

MELO, F. Af. A. de. **O índio brasileiro e a revolução francesa: as origens brasileiras da teoria da bondade natural**. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1976

MENDES, L. R. **A Marcha para O Oeste e os índios do Xingu**. Brasília: FUNAI, 1992.

MENDES, L. R. **A política indigenista em Goiás: 1850-1889**. 1988. Dissertação (Mestrado História). Universidade de Brasília, Brasília, 1988.

MENDES, M. de S. **Heinz Forthmann e Darcy Ribeiro: cinema documentário no Serviço de Proteção aos Índios (SPI), 1949-1959**. 2006, tesis (Doctorado en Multimedia)- Universidad Estatal de Campinas, Campinas, 2006.

MENÉNDEZ, M. L. La humanidad de los mártires: Notas para el estudio sociohistórico del martirio. **Intersticios sociales**, México, n. 10, p. 1-23, 2015.

MENEZES, M. L. P. **Parque Indígena do Xingu: construção de um território estatal**. Rio de Janeiro: Ed. UNICAMP, 2000.

MEYER, J. W., et al. World society and the nation-state. **American Journal of sociology**, Chicago, v.103.1, p. 144-181, 1997.

MIGNOLO, W. **El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto**. Tristes Trópicos, 2005. Disponible en: <http://disciplinas.stoa.usp.br/pluginfile.php/146654/mod_resource/content/1/Walter%20Mignolo%20-%20El%20pensamiento%20descolonial%20-%20desprendimiento%20y%20apertura.pdf> accedido en: 29 julio 2014.

MIGNOLO, W. La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. In. MARTINEZ, J.. RODRIGUEZ, I. (Org.). **Estudios transatlánticos postcoloniales**. 2010, Barcelona: Anthropos, p. 237-270.

MIGNOLO, W. **Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo**. Madrid: Ediciones Akal, 2003.

MIGNOLO, W. **The darker side of the Renaissance: Literacy, territoriality, and colonization**. Michigan: University of Michigan Press, 2003.

MONTEIRO, J. M. Armas e Armadilhas: história e resistência dos índios. IN: Novaes A. (Org.). **A outra margem do ocidente**. 1999, São Paulo: Companhia das Letras, p. 237-249.

MONTEIRO, J. M. As raças indígenas no pensamento brasileiro do Império. **Raça, ciência e sociedade**, Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, p. 15-22, 1966.

MONTEIRO, J. M. Entre o etnocídio e a etnogênese: identidades indígenas coloniais. In: FAUSTO, C. e MONTEIRO J. (Org.). **Tempos índios: histórias e narrativas do novo mundo**. 2007, Rio de Janeiro: Museu Nacional de Etnologia Assírio e Alvim, p. 25-65.

MONTEIRO, J. M. **Negros da Terra: Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

MONTEIRO, J. M. **Tupis, tapuias e historiadores: estudos de historia indígena e do indigenismo**. 2001, Tese (para obter grado de Livre-docente em Antropologia Social)-Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

MONTEIRO, J. M. Unidade, Diversidade e a Invenção dos Índios: Entre Gabriel Soares de Sousa e Francisco Adolfo de Varnhagen. **Revista de história**, São Paulo, v. 149, p. 109-137, 2003.

MONTEIRO, J. M. Brasil Indígena no Século XVI: Dinâmica Histórica Tupi e as Origens da Sociedade Colonial. **Ler História**, LISBOA, v. 19, p. 91-103, 1990.

MONTEIRO, J. M. **Guia de Fontes para a História Indígena e do Indigenismo em Arquivos Brasileiros**: Acervos das Capitais. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo/Fapesp, 1994b.

MONTEIRO, J. M. *O escravo índio, esse desconhecido*. IN: Luís D. B. G. (org.). **Índios no Brasil**. 1994, Brasília: Ministério da Educação e do Desporto.

MONTENEGRO, A. T. Dictadura en Brasil (1964 -1985): La militancia política, el encarcelamiento y la tortura. **Confluente**, Bologna, v.6, n.2, p.167-200, 2004.

MOOG, V. **Bandeirantes e pioneiros: paralelo entre duas culturas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1969.

MORA, V. V. Cuerpos, Cadáveres y Comida: Canibalismo, Comensalidad y Organización Social en la Amazonia. **Antípoda: Revista de Antropología y Arqueología**, Bogotá, n. 6, p. 271-291, 2008.

MOREIRA, A. da S. Democracia e Direitos Humanos no Brasil: as contribuições da Teologia da Libertação. **Caminhos**, Goiás, v. 14, n. 1, p. 207-221, 2016.

MORIN, E. La epistemología de la complejidad. **Gazeta de antropología**, Jaén, n. 20, p. 10-24, 2004. Disponible en: <http://www.ugr.es/~pwlac/G20_02Edgar_Morin.pdf>, accedido en: 14 enero 2015.

MORIN, E.; LE MOIGNE, J. **Inteligencia de la Complejidad : epistemología y pragmática**. La Toyrd'Aigues: Ediciones de L'aube, 2006

MÜLLER, Cristina et al. (Ed.). **O Xingu dos Villas Bôas**. São Paulo: Metalivros, 2002.

NASCIMENTO, José Antonio Moraes. Ocupação e apropriação do território Kaingang, **Territórios e fronteiras**, Cuiabá, v. 4, n. 2, p. 189-211, 2011.

NAVARRO, E. de A. A escravização dos índios num texto missionário em língua geral do século XVIII. **Revista USP**, São Paulo, n. 78, p. 105-114, 2008.

NETO, J. A. de F. Bárbaros e civilizados: representações de uma América em construção. IN: MIYOSHI, A. (Org.). **O selvagem e o civilizado na artes, fotografia e literatura do Brasil**. 2010, Campinas: Unicamp/IFCH, p. 9-23.

NEWLANDS, L.; RAMOS, A. A. **Apoena: O Homem que enxerga longe**. Goiás: Editora da UCG - Universidade Católica de Goiás, 2007.

O'GORMAN, E. **La invención de América**. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

OCHOA, V. Já estamos com os bárbaros dentro de casa. Entrevista a Altino Berthier Brasil. **Revista Extra Classe**, São Paulo, 2010. Disponible en: <<http://www.oocities.org/toamazon/tojaestamos.htm>>, accedido en: 25 abril 2014.

OLIVEIRA FILHO, J. P. **O nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar**. São Paulo: Marco Zero, 1988.

OLIVEIRA FILHO, J. P. Segurança das fronteiras e o novo indigenismo: Formas e Linhagem do Projeto Calha Norte. **Antropologia e Indigenismo**, Rio de Janeiro, nº 1, novembro 1990.

OLIVEIRA, A. G. **O Mundo Transformado, Um Estudo da Cultura de Fronteira no Alto Rio Negro**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1995.

OLIVEIRA, E. **A vitimização dos índios da Amazônia**. Belém: Cejup, 1991.

OLIVEIRA, J. P. de (Org.). **Projeto Calha Norte, Militares, índios e fronteiras**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1990.

OLIVEIRA, J. P. de. Contexto e horizonte ideológico: reflexões sobre o Estatuto do índio. In: SANTOS, S. C. dos (org.) **Sociedades indígenas e o direito: uma questão de direitos humanos**. 1985, Florianópolis: Ed. USFC: CNPq, p. 17-30.

OLIVEIRA, J. P. de. Fundação Nacional do Índio (FUNAI). In: ABREU, A. A. de (Coord.). **Dicionário histórico-biográfico brasileiro: pós-30**. 2001 Rio de Janeiro: FGV, p. 2426-2432.

OLIVEIRA, J. P. de. Muita terra para pouco índio? Uma introdução (crítica) ao indigenismo e à atualização do preconceito. In: GRUPIONI, L. D.; SILVA, A. L. da. **A temática Indígena na Escola. Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. 1995, Brasília: MEC.

OLIVEIRA, J. P. de. Os atalhos da magia: reflexões sobre o relato dos naturalistas viajantes na etnografia indígena. **Boletim Do Museu Paraense Emilio Goeldi**, Belém, v.3, n. 2, p. 155-188, 1987.

OLIVEIRA, J. P.; FREIRE, C. A. da R. **A presença indígena na formação do Brasil**. Brasília: MEC/Unesco, 2006.

OLIVEIRA, L. L. A conquista do espaço: sertão e fronteira no pensamento brasileiro. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, Rio de Janeiro, Vol. 5 (suplemento), p. 195-215, Julho 1998.

OLIVEIRA, L. L. Bandeirantes e pioneiros: As fronteiras no Brasil e nos Estados Unidos. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, novembro, n. 37, p. 214-224, 1993.

OLIVEIRA, R. C. de, Identidade étnica, reconhecimento e o mundo moral. **Revista Antropológica**, ano 9, v. 16, n.2, p. 9-40, 2005.

OLIVEIRA, R. C. de. **A crise do indigenismo**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1988.

OLIVEIRA, R. C. de. Aculturação e fricção interétnica. **América Latina**, Rio de Janeiro, v. 2, p. 33-43, 1963.

OLIVEIRA, R. C. de. **Identidade, etnia y estrutura social**. São Paulo: Pioneira, 1976.

OLIVEIRA, R. C. de. Movimientos indígenas e indigenismo no Brasil. **América Indígena**, México, v. 41, n. 3, p. 399-405, jul.set.,1981.

OLIVEIRA, R. C. de. O índio na consciência nacional. **América Indígena**, México, v. 26, n. 1, p. 43-52, jan.1966.

OLIVEIRA, R. C. de. O trabalho do antropólogo. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 39, n. 1, p. 13-37, 1996.

OLIVEIRA, R. C. de. Prácticas interétnicas y moralidad. **América Indígena**, México, vo. 1, n.4, p.9-25, 1990.

OLIVEIRA, R. C. de. Tempo e tradição interpretando a antropologia. **Série Antropologia**, Brasília, n.41, p. 13, 1984. .

OLIVEIRA, R. C. de; FARIA, C. O contato interétnico e o estudo das populações. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 17/20, p. 31-48, 1972.

OLIVEIRA, R. C. **O índio e o mundo dos brancos**. Campinas: Unicamp, 1996.

ORLANDI, E. P. Uma retórica do oprimido: Os discursos dos representantes indígenas. **Trabalhos em Lingüística Aplicada**, Campinas, v. 7, p. 61-79, 1986.

ORLANDI, E. P. Uma retórica do oprimido: os discursos dos representantes indígenas. **Trabalhos em lingüística aplicada**, Campinas, n. 7, p. 61-79, 1986.

PACHECO, E. **O povo condenado**. Rio de Janeiro: Artenova, 1977.

PAGDEN, A. **La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa.** Madrid: Alianza Editorial, 1988.

PAIVA, C. H. A. A saúde pública em tempos de burocratização: o caso do médico Noel Nutels. **História, Ciências, Saúde Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 10, p. 827-51, set.-dez. 2003.

PAIVA, E.; JUNQUEIRA, C. **O estado contra o índio.** São Paulo: PUC-SP, 1985.

PAIVA, J. M. de. **Colonização o catequese (1549-1600).** São Paulo: Cortez/Autores Associados, 1982.

PALOMO, F. António Francisco Cardim, la misión del Japón y la representación del martirio en el mundo portugués altomoderno. **Histórica**, Lima, v. 39, n. 1, p. 7-40, 2015.

PARAISO, M. H. B. Imigrantes europeus e índios: duas soluções para a questão da substituição da mão-de-obra escrava africana no Brasil na década de 1850. **Inquice Revista Cultural Eletrônica**, Salvador, v. 2, 2000.

PEIRANO, M. G. de S. **The Anthropology of Anthropology: the Brazilian Case.** 1981, Tesis (Doctorado en Antropología)- Universidad de Harvard, Cambridge, 1981.

PENNY, H. G. The politics of anthropology in the Age of Empire: German colonists, Brazilian indians, and the case of Alberto Vojtěch Frič. **Comparative Studies in Society and History**, Ann Arbor, v.45, n.2, p.249-280. 2003.

PETER, T.; FLINT, C. **Geografía política: economía mundo, Estado-nación y localidad.** Madrid: Trama, 1994.

PILETTI, N.; PRAXEDES, W. **Dom Hélder Câmara: entre o poder e a profecia.** São Paulo: Ática, 1997.

PORTELA, F.; NETO, J. G. **Guerra de guerrilhas no Brasil: a saga do Araguaia.** São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2002.

PRADO, J. F. de A. **São Vicente y las capitanías del sur de Brasil.** São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1961.

PRUTSCH, U. Migrantes na periferia: indígenas, europeus e japoneses no Paraná durante as primeiras décadas do século XX. **História, Ciências, Saúde-Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 218-236, 2014.

QUIJANO, A. “Raza”, “Ètnia” y “Nación” en Mariátegui: cuestiones abiertas. In: FORGUES, R. (Org.). **José Carlos Mariátegui y Europa: la otra cara del descubrimiento.** 1992, Lima: Amauta.

QUIJANO, A. Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America. **Nepantla: Views from South**, Baltimore, v. 1, 3, p. 533-580, 2007.

QUIJANO, A. El fantasma del desarrollo en América Latina. **Revista venezolana de economía y ciencias sociales**, Caracas, v. 6, n. 2, p. 73-90, 2000. Disponible en:

<<http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/56.pdf> 01/08/2014> accedido en: 10 de junio 2014.

QUIJANO, A. **Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina**. Lima: Sociedad y Política Ediciones, 1988. Disponible en: <<http://www.sidalc.net/cgi-bin/wxis.exe/?IsisScript=AGRUCO.xis&method=post&formato=2&cantidad=1&expresion=mfn=001504>> accedido en: 1 agosto 2014.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, E. (Org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas**. Julio 2000, Buenos Aires: CLACSO, p. 201-246. Disponible en: <<http://ecaths1.s3.amazonaws.com/antropologiaslatinoamericanas/1161337413.Anibal-Quijano.pdf>> accedido en: 30 julio 2014.

RAMINELLI, R. John Manuel Monteiro (1956-2013). **Trashumante-Revista Americana de Historial Social**, México, v. 2, p. 177-180, 2013.

RAMINELLI, R. **Imagens da colonização. A representação do índio de Caminha a Vieira**. São Paulo: Edusp, 1996.

RAMOS, A. R. A hall of mirrors: The rhetoric of indigenism in Brazil. **Critique of Anthropology**, Thousands Oaks, v. 11, n. 2, p. 155-169, 1991.

RAMOS, A. R. Anthropologist as political actor. **Journal of Latin American Anthropology**, Miami, v. 4, n. 2, p. 172-189, 1994.

RAMOS, A. R. **Development does not rhyme with indians, or does it? En Indigenism, Ethnic Politics in Brazil**. Madison: The University of Wisconsin Press, 1998.

RAMOS, A. R. Los dilemas del pluralismo brasileño. **Maguaré**, Bogotá, n. 18, p. 7-32, 2004.

RAMOS, A. R. O índio hiper-real. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 28, n 10, p. 5-14, 1995.

RAMOS, A. R. Pulp Fictions del indigenismo. IN: GRIMSON, A. (Org.). **La antropología brasileña contemporánea: contribuciones para un diálogo latinoamericano**. 2004, Buenos Aires: Prometeo Libros, p. 357-390.

RAMOS, A. R. **Uma crítica da desrazão indigenista**. Mesa Redonda: Movimentos Indígenas, estruturas estatais e organismos transnacionais. XXII Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, 27-31 de outubro de 1998. Disponible en: <<http://repositorio.unb.br/handle/10482/17691>>, accedido en: 25 de abril 2014.

RAMOS, A. R. **Indigenism: ethnic politics in Brazil**. Madison: Univ. of Wisconsin Press, 1998.

RATZINGER, J. Instrucción sobre algunos aspectos de la “Teología de la Liberación”. **Revista de Ciencia Política**, Santiago, v. 6, n. 2, p. 138-162, 1984.

REZENDE, M. J. **A ditadura militar no Brasil: repressão e pretensão de legitimidade (1965-1985)**. Londrina: Editora da Universidade Estadual de Londrina, 2013.

- RIBEIRO, B. **O índio na história do Brasil**. São Paulo: Global, 1983.
- RIBEIRO, D. A obra indigenista de Rondon. **América Indígena**, México, v. 19, n. 2, p. 85-113, 1959.
- RIBEIRO, D. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- RIBEIRO, D. **Os índios e a civilização**. Petrópolis: Vozes, 1982.
- RIBEIRO, D. Os protagonistas do drama indígena. **Revista de Cultura Vozes, Petrópolis**, p. 473-488, septiembre 1977.
- RIBEIRO, D. **Confissões**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- RIBEIRO, D. **Indianidades y venutopías**. Buenos Aires: COLIHUE, 1988.
- RIBEIRO, D. Nosotros Latino-Americanos. **Encontros com a Civilização Brasileira**, Rio de Janeiro, p. 33-56, 1982.
- RIBEIRO, D. Um Ministro agride os índios. **Ensaio de Opinião**, Rio de Janeiro, p. 10-18, 1978.
- RICARDO, C. **Marcha para Oeste**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1940.
- RIZZINI, I.; SCHUELER, A. O Instituto do Prata: índios e missionários no Pará (1898-1921). **Currículo sem Fronteiras**, v. 11, n. 2, p. 86-107, 2011.
- ROCHA, E. **O que é Etnocentrismo**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1984.
- ROMANO, R. **Brasil: Igreja contra Estado**. São Paulo: Kairos, 1979.
- ROSA, J. G. **Grande sertão: veredas**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1965.
- ROUX, J. C. De los límites a la frontera: o los malentendidos de la geopolítica amazónica. **Revista de Indias**, Madrid, v. 61, n. 223, p. 513-539, 2001.
- RUGGERI, A. **De la política del exterminio al indigenismo empresarial: los Waimiri Atroari y la Ocupación de la Amazonía**. 2004. 214 f. Tese (Licenciatura en Antropología) – Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2004.
- RUGGERI, A. De la teoría geopolítica a la práctica del genocidio: La Doctrina de Seguridad Nacional y el exterminio indígena en la Amazonía Brasileña. **Pensar a contracorriente**, La Habana, nº 3, p. 231, 2006.
- SABBATINI, S. **Massacre**. São Paulo: Edições Loyola, 1998.
- SALES, C. M. **Anais do I Congresso Brasileiro de Geografia Política, Geopolítica e Gestão do Território**. Rio de Janeiro: REBRAGEO, p. 71-79, 2014.
- SAMPAIO, P. M. Política indigenista no Brasil imperial. IN: GRINBERG, K. e SALES R. (Org.). **O Brasil Imperial (1808-1889)**. 2009, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v.1 p. 175-206.

SAMWAYS, D. T. **Inimigos imaginários, sentimentos reais : medo e paranoia no discurso anticomunista do Serviço Nacional de Informações (1970-1973)**. 2014, Tese (Doutorado em História). Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2014. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1884/36464>, acessado em: 15 enero 2015.

SANTILLI, M. **Os brasileiros e os índios**. São Paulo: Ed. SE-NAC/SP, 2000.

SANTOS, B. de S. **Una epistemologia del Sur**. México: CLACSO-Siglo XXI, 2009.

SANTOS, W. G. dos. **O cálculo do conflito: estabilidade e crise na política brasileira**. Rio de Janeiro: UFMG; Iuperj, 2003.

SERBIN, K. **Diálogos na sombra: bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SERBIN, K.. **Padres, celibato e conflito social. Uma história da Igreja católica no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SEVCENKO, N. **Orfeu extático na metrópole: São Paulo, sociedade e cultura nos frementes anos 20**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

SHELTON, Davis. **Vítimas do milagre: o desenvolvimento e os índios do Brasil**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

SILVA, C. L. da. **Sobreviventes do Extermínio. Uma Etnografia das Narrativas e Lembranças da Sociedade Xetá**. 1998, Tese (Mestrado em História)- Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1998.

SILVA, J. G. da. Velhos e novos mitos do rural brasileiro. **Estudos avançados**, São Paulo, v. 15, n. 43, p. 37-50, 2001.

SILVA, O. S. **Índios e caboclos: estudo da obra de Eduardo Galvão**. 1996, Tese (Doutorado em Ciências Sociais)- PUC, São Paulo, 1996.

SILVA, R. M. da C. O não-branco, o sertão e o pensamento social brasileiro. **Prismas**, Brasília, v.3, n. 2, p. 427 - 454, 2006.

SILVA, S. La teología de la liberación. **Teología y vida**, Santiago, v. 50, n. 1-2, p. 93-116, 2009.

SOARES, A. L. A relação entre os missionários jesuítas e indígenas no Brasil colonial. **Revista Ameríndia-História, cultura e outros combates**, Fortaleza, v. 2, n. 2, p. 07, 2007.

SOARES, G. A. D. **O Golpe de 64. In: 21 anos de regime militar: balanços e perspectivas**. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1994.

SOUZA, L. A. G. de. As várias faces da Igreja Católica. **Estudos avançados**, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 77-95, 2004.

SOUZA, M. **Os índios vão à luta**. São Paulo: Marco Zero, 1981.

SOUZA, N. de. Disputas e tensões entre a instituição católica em São Paulo e a ditadura militar. **Franciscanum**, Bogota, v. 58, n. 166, 2016.

SOUZA, R. L. de. A mitologia bandeirante: construção e sentidos. **Historia social**, São Paulo, vol. 13, p. 151-171, 2007.

SPÓSITO, F. **Nem cidadãos, nem brasileiros: indígenas na formação do Estado nacional brasileiro conflitos na província de São Paulo (1822-1845)**. 2012, Tese (Doutorado em História) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

STADEN, H. **Hans Staden's True History: An account of cannibal captivity in Brazil**. Duke University Press, 2008.

STAUFFER, D. H. Origem e fundação do Serviço de Proteção aos Índios. **Revista de História**, São Paulo, v. 18, n. 37, p. 73-96, 1959.

SUESS, P. **A causa indígena na caminhada e a proposta do CIMI: 1972-1989**. Petrópolis: Vozes, 1989.

SUESS, P. **Crônicas de Pastoral e Políticas Indigenista**. Petrópolis: Vozes, 1985.

SUESS, P. Culturas Indígenas e evangelização. **Revista Eclesiástica Brasileira**, São Paulo, v. 41, f. 162, p. 211-249, Junho de 1988.

SUESS, P. **Em defesa dos povos indígenas, documentos e legislação**. São Paulo: Edições Loyola, 1980.

TAVARES, S. S. À margem de uma comemoração: considerações sobre a Teologia da Libertação no seu quarentenário. **HORIZONTE: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, Belo Horizonte, v. 11, n. 32, 2013.

TIBOLA, A. P. L. Entre a farda e o pince-nez: a influência da Academia Real Militar na formação do Exército brasileiro. **Oficina do Historiador**, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 30-40, 2010. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/oficinadohistoriador/article/viewArticle/7009>, acessado em: 9 de septiembre 2014.

TIBOLA, A. P. L. **Militares e Modernidade: conexões teóricas entre conhecimento científico e ideologia na formação dos oficiais do Exército brasileiro (1810-1864)**. ANPUH – XXV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – Fortaleza, 2009. Disponível em: <http://anais.anpuh.org/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S25.1444.pdf>, acessado em: 9 de septiembre 2014.

TODOROV, T. **A conquista da América: a questão do Outro**. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

TOLEDO, C. N. de. 1964: O golpe contra as reformas e a democracia. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v.24, n.27, p. 133-28, 2004.

TOLEDO, C. N. de. **O governo de Goulart e o golpe de 64**. São Paulo: Brasiliense, 1993.

TORRES-LODOÑO, F. O índio como selvagem, "O diálogo da conversação dos gentios" e a memória. **Projeto História: Sentidos da Comemoração**, São Paulo, n. 20, p. 269-279, 2000.

TREECE, D. Exilados, aliados e rebeldes. O movimento indianista, a política indigenista e o Estado-nação imperial. **São Paulo: Nankin/Edusp, 2008.**

TRINCHERO, H. H. **Los Dominios del Demonio. Civilización y Barbarie en las fronteras de la Nación.** Buenos Aires: Eudeba, 2000.

TRINIDAD, C. B. **Discursos de identidad en las comunidades kichwa amazónicas del cantón Arajuno, provincia de Pastaza, Ecuador.** 2011, Disertación (Máster en Estudios Americanos) Universidad de Sevilla, Sevilla, 2011.

TRINIDAD, C. B. La dimensión indígena del salvaje europeo. **Historia 2.0. Conocimiento histórico en clave digital**, Bucaramanga, n. 9, p. 31-50, 2015.

TRINIDAD, C. B. La Fundação Nacional do Índio al servicio de los intereses geoestratégicos e ideológicos de la dictadura brasileña (1967-1985). **Americanía: Revista de Estudios Latinoamericanos**, Sevilla, n. 3, p. 243-277, 2016.

ULLOA, A. Nativo Ecológico: Movimientos Indígenas y Medio Ambiente en Colombia. IN: ARCHILA, Mauricio; PARDO, Mauricio (ed.). **Movimientos sociales, estado y democracia en Colombia.** Bogotá: ICANH-CES-Universidad Nacional, 2001.

VAINFAS, R. História cultural e historiografia brasileira. **História: Questões & Debates**, Curitiba, n. 50, p. 217-235, 2009.

VAN DJIK, T. Discourse, Power and Access. En: CALDAS-COULTHARD, C.; COULTHARD, M. (Org.). **Texts and Practices: Readings in Critical Discourse Analysis**, 1996, New York: Routledge, p. 84-104.

VAN DJIK, T. El Análisis Crítico del Discurso. Barcelona. **Anthropos**, Barcelona, n. 186, p. 23-36, septiembre-octubre, 1999.

VARGAS, G. **O verdadeiro sentido de brasilidade é a Marcha para o Oeste.** Rio de Janeiro: IBGE, 1942.

VARHAGEN, F. **História Geral do Brasil.** São Paulo: Edusp, 1981.

VARNHAGEN, F. Os Índios Bravios e o Sr. Lisboa - 2ª Parte. **Guanabara, Revista Mensal, Artística, Científica e Literária**, Rio de Janeiro, p. 36-62, 1856.

VASCONCELOS, J. M. de. **Arraia de fogo.** Rio de Janeiro: Editôra Mérito, 1955.

VELILLA, M. A., et al. **Manual de iniciación pedagógica al pensamiento complejo.** México: UNESCO/Ediciones Jurídicas, 2002.

VIDAL, C. S. A noção de fronteira e espaço nacional no pensamento social brasileiro. **Texto de História**, Brasília, v. 4, nº 2 p. 94-129, 1996.

VIEIRA, R. **O Jornal Porantim e o indígena.** São Paulo: Annablume, 2000.

VILAÇA, A. M. N. **O canibalismo funerário Pakaa Nova: uma etnografia.** Rio de Janeiro: Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (UFRJ), 1990.

VILLAMIZAR, C. A. S. De las catacumbas a los últimos confines: violencia, sentido y representación en los periplos del martirio. **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 30, p. 260-292, 2015.

VILLAS BÔAS, C. e O. **A Marcha para O Oeste, A epopéia da expedição Roncador-Xingu**. São Paulo: Editora Globo, 1994.

VILLAS BÔAS, C. e O. **Almanaque do sertão: histórias de visitantes, sertanejos e índios**. São Paulo: Globo, 1997.

VILLAS BÔAS, C. e O. Antigamente o índio nos comia. **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 60, ano 70, n. 3, p. 49-59, abril 1976.

VILLAS BÔAS, C. e O. **Xingu: histórias de índios e sertanejos**. Porto Alegre : Kuarup, 1992.

VILLORO, L. **Los grandes momentos del indigenismo en México**. México: El colegio de México, 1950.

WALLERSTEIN, I. M. **Análisis de sistemas-mundo: una introducción**. México: Siglo XXI, 2005.

WECKMANN, Luis. **La herencia medieval del Brasil**. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 1993.

WELCH, J. R., et al. **Na primeira margem do rio: território e ecologia do povo Xavante de Wedezé**. Brasília: Museu do Índio/FUNAI, 2013.

WHITE, R. **The middle ground: Indians, empires, and republics in the Great Lakes region, 1650-1815**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

YAMPEY, N. El mito del buen salvaje. **Acta psiquiátr. psicol. Am. Lat**, Buenos Aires, v. 40, n. 3, p. 253-60, 1994.

ZEAL, L. Darcy el americano. **Cuadernos Americanos**, México, n. 62, p. 27-28, 1997.

REFERENCIAS DOCUMENTALES

Câmara dos Deputados. Relación de notas taquigráficas del archivo digital, disponible en: <http://www2.camara.leg.br/documentos-e-pesquisa/arquivo>

ALMEIDA, C. Seção I, 12 de agosto 1981, p. 7517-7518.

ALMEIDA, M. de. Seção I, 8 de junio 1971, p. 1702.

ALMEIDA, N. Seção I, 8 de marzo 1978, p. 307.

BARRETO, J. Seção I, 7 de abril 1975, p. 1119.

BERNARDES, J. Seção I, 25 de marzo 1974, p. 1000.

BRESOLIN, A. Seção I, 5 de abril 1973, p. 690.

BUSKEI, O. Seção I, 27 de octubre 1977, p. 2906-2907.

CÂMARA, A. Seção I, 11 de junio 1968, p. 3360.

CHIESSE, M. Seção I, 10 de agosto 1972, p. 2575.

DARIO, A. Seção I, 11 de junio 1968, p. 3360.

DIAS-NOVAES, I. Seção I, 8 de noviembre 1979, p. 1278-1279; 30 de junio 1975, p. 5804.

GUEDES, G. Seção I, 15 de junio 1965, p. 4431.

KALUME, J. Seção I, 14 de junio de 1966, p. 3678.

LEITE, A. Seção I, 11 de marzo 1965, p. 681.

LENZI, E. Seção I, 25 de noviembre 1978, p. 10512; p. 10527.

LIMA, H. Seção I, 20 de abril 1983, p. 2016.

MEDELOS, O. Seção I, 23 de marzo 1962, p. 194-195.

MENDES, B. Seção I, 18 abril 1983, p. 2035.

MIRANDA, B de. Seção I, 22 de octubre 1965, p. 8953.

RIBEIRO, N. Seção I, 5 de abril 1973, p. 692.

SANTANA, J. Seção I, 11 de septiembre 1972, p. 3374.

SILVEIRA, M. de. Seção I, 9 de abril 1981, p. 1911-1915.

VASCONCELOS, T. Seção I, 28 de mayo 1946, p. 2133.

Acervo Museu do Índio

Comissão de Linhas Telegraphicas Estrategicas de Matto Grosso ao Amazonas (Comissão Rondon):

- (Publicação nº1) Relatório apresentado á Directoria Geral dos Telegraphos e á Divisão Geral de Engenharia (G.5) do Departamento da Guerra pelo Coronel Candido Mariano da Silva Rondon, Chefe da Comissão. 1º Volume, Estudos e Reconhecimentos. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional. 918.172 C.RONDON C748 v.1 ex.2.
- (Publicação nº2) Anexo N.5 Historia Natural, Ethnographia pelo Coronel Candido Mariano da Silva Rondon, Chefe da Comissão. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional. 918.172 C.RONDON C748 v.2 ex.2.
- (Publicação nº3) Relatório apresentado á Divisão de Engenharia (G.5) do Departamento da Guerra e á Directoria Geral dos Telegraphos pelo Coronel Candido Mariano da Silva Rondon, Chefe da Comissão. 3º Volume. Compreendendo o segundo relatório parcial correspondente aos annos 1911 e 1912. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1915. 918.172 C.RONDON C748 v.26 ex.2.
- (Publicação nº42) Conferencias realizadas pelo Coronel Candido Mariano da Silva Rondon, Chefe da Comissão, nos dias 5, 7 e 9 de Outubro de 1915 no Theatro Phenix do Rio de Janeiro e referentes a trabalhos executados sob sua chefia pela Expedição Scientifica Roosevelt-Rondon e pela Comissão Telegraphica. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1916. 918.172 C.RONDON C748 v.42 ex.2.
- (Publicação nº68) Conferencias realizadas em 1910 no Rio de Janeiro e em São Paulo pelo Tenente-Coronel Cândido Mariano da Silva Rondon. 1º Edição: 1922. 2º Edição: Autorizada pelo CNPI 1946. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1946. 918.172 C.RONDON C748 v.68 ex.2.
- (Publicação nº77) Anexo nº5 – Etnografia. Esboço Gramatical e Vocabulário da Língua dos índios Orôro Algumas lendas e notas etnográficas da mesma tribo pelo General Cândido Mariano da Silva Rondon, com a colaboração do Doutorando João Barbosa de Faria. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1948. 918.172 C.RONDON C748 v.77 ex.2.
- (Publicação nº78) Anexo nº5 – Etnografia. Esboço Gramatical; vocabulário; lendas e cânticos dos Índios Ariti (Parici), pelo General Cândido M.S. Rondon, com a colaboração do doutorando João Barbosa de Faria. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1948. 918.172 C.RONDON C748 v.78 ex.2.
- (Publicação nº86) Pelo índio e pela sua proteção official, trabalho organizado pelo então diretor do Serviço de Proteção aos Índios Luiz Bueno Horta Barbosa, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1947. (1º edição 1923). 918.172 C.RONDON C748 v.86 ex.2.
- (Publicação nº89) O problema indígena do Brasil, Conferência realizada no Atheneu de Montevidéu, a 1º de abril de 1925 por L. B. Horta Barbosa. Rio de Janeiro, 1947 Imprensa Nacional. (Primeira edição 1926). 918.172 C.RONDON C748 v.88 ex.2.
- (Publicação nº97) Índios do Brasil do Centro, Noroeste e Sul de Mato-Grosso, volume I. Cândido Mariano da Silva Rondon. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1946. 918.172 C.RONDON C748 v.97 ex.2.
- (Publicação nº98) Índios do Brasil das Cabeceiras do Rio Xingu, dos Rios Araguaia e Oiapoque. Volume II. Cândido Mariano da Silva Rondon. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1953. 918.172 C.RONDON C748 v.98 ex.2.
- (Publicação nº99) Índios do Brasil das Cabeceiras Norte do Rio Amazonas. Volume III. Cândido Mariano da Silva Rondon. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1953. 918.172 C.RONDON C748 v.99 ex.2.
- (Publicação nº100) 19 de abril. O dia do Índio, As comemorações realizadas em 1944 e 1945, 1º Volume. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1946. 918.172 C.RONDON C748 v.100 ex.2.
- (Publicação nº101) Em Defesa dos Brasilíndios. Conferência realizada pelo Prof. Basílio de Magalhães, no auditório do Ministério de Educação e Saúde, a 24 de abril de 1946, durante

a “Semana do Índio”. Separata da publicação nº101. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1946. 918.172 C.RONDON C748 v.101 (1) ex.2

Boletim do Museu do Índio. Fundação Nacional do Índio, Ministério do Interior, Rio de Janeiro:

- ROSALBA, L. M. F. G. O Posto Indígena de Mirandela. Documentação nº1, setembro/1976.
- Catálogo do Material Lingüístico da Comissão Rondon. Documentação nº2, agosto/1982.
- DEMARQUET, S. de A. Os Xokleng de Ibirama (uma comunidade indígena de Santa Catarina). Documentação nº3, dezembro/1983.
- SEKI, L. Notas para a história dos Botocudos (BORUM). Documentação nº4, junho/1992.
- FREIRE, C. A. da R. A criação do Conselho nacional de proteção aos índios e indigenismo interamericano (1939-1955). Documentação nº5 dezembro/1996.
- Relatórios do Antropólogo Darcy Ribeiro 1949/1950. Documentação nº6, abril/1997.
- GOMES, J. V. Grupos Indígenas Amanayé e Anambé, do Pará (Relatório). Documentação nº7, dezembro/1997.
- LOVATO, L. A. A contribuição de Franz Keller á etnografia do Paraná. Antropologia nº1, novembro/1974.
- AMORIM, P. M. de. Acamponesamento e proletarização das populações indígenas do nordeste brasileiro. Antropologia nº2, Maio/1975.
- EMERICH, C.; MONERRAT, R. Sobre os aimorés, krens e botocudos. Notas lingüísticas. Antropologia nº3 Outubro/1975.
- MARCATO, S. de A. A repressão contra os botocudos em Minas Gerais Etnohistoria nº1, maio/1979.

Acervo FUNAI/Biblioteca Curt Nimuendajú

Boletim Informativo. Brasília: FUNAI:

- Fundação Nacional do Índio. DGPI reaplica mais no Porto Mãe Maria. v. 1, n. 1, p. 51-53, 1971.
- Fundação Nacional do Índio. Brasil protege seus Cinta Larga. v. 2, n. 1, p. 28-35, 1972.
- Fundação Nacional do Índio. Especialização de pessoal. v. 2, n. 1, p. 13-15, 1972.
- Fundação Nacional do Índio. Criados 30 novos postos indígenas. v. 2, p. 19-22, 1972.
- Fundação Nacional do Índio. Assistência técnica da FAO para os Krahô. v. 3, n. 1, p. 15-16, 1972.
- Fundação Nacional do Índio. Atracção dos Kreen-Akarore. v. 3, n. 1, p. 5-9, 1972.
- Fundação Nacional do Índio. Experiência pioneira em educação através do próprio índio. v. 3, n. 1, p. 18-19, 1972.
- Fundação Nacional do Índio. Com índios em seu ambiente natural. v. 4, n. 1, p. 11-14, 1972.
- Fundação Nacional do Índio. Avá-Canoeiro. v. 5, n. 2, p. 65-69, 1972.

- Fundação Nacional do Índio. Cerâmica mantém viva tradição dos Kadiwéu. v. 7, n. 2, p. 17-24, 1973.
- Fundação Nacional Índio. Avá-Canoeiro. v. 8, n. 2, p. 3-10, 1973.
- Fundação Nacional do Índio. Desenvolvimento de projetos agropecuários nas áreas indígenas. v. 8, n. 2, p. 57-65, 1973.
- Fundação Nacional do Índio. Antropólogos estudarão os Kreen-Akarore. v. 8, n. 2, p. 41-45, 1973.
- Fundação Nacional do Índio. Um ano de informação sobre o índio. v. 9/10, n. 3, p. 25-37, 1973.
- Fundação Nacional do Índio. Iawari: um esporte indígena. v. 9/10, n. 3, p. 62-73, 1973.
- Fundação Nacional do Índio. Fantástica comunicação dos índios. v. 11/12, n. 3, p. 26-33, 1973.
- Fundação Nacional do Índio. Avá-Canoeiro. v. 3, n. 11/12, p. 69-73, 1974.
- Fundação Nacional do Índio. O índio brasileiro na imprensa mundial em 1974. v. 13, n. 4, p. 17-23, 1975.
- Fundação Nacional do Índio. Antropólogos estudam o desenvolvimento dos Tikuna. v. 13, n. 4, p. 65-68, 1975.
- Fundação Nacional do Índio. Desconhecidos Zoró. v. 13, n. 4, p. 24-28, 1975.
- GALVÃO, E. Grupos locais e sibs os índios do Rio Negro. v. 14, n. 4, p. 43-52, 1975.
- ARNAUD, E. As terras dos índios. v. 17, n. 5, p. 5-16, 1976.
- FRIKEL, P.; CORTEZ, R. Uma explosão demográfica indígena. v. 17, n. 5, p. 55-60, 1976.
- Fundação Nacional do Índio. FUNAI inicia assistência efetiva aos índios do Acre. v. 17, n. 5, p. 17-20, 1976.
- Fundação Nacional de Índio. Kulina escolhe área para viver. v. 3, n. 18, p. 2-10, 1979.

Revista de Atualidade Indígena, Brasília: FUNAI:

- N. 1, nov./dez., 1976.
- N. 3, mar./abr., 1977.
- N. 4, maio/jun., 1977.
- N. 5, jul./ago., 1977.
- N. 6, set./out., 1977.

- N. 7, nov./dez., 1977.
- N. 8, jan./fev., 1978.
- N. 9, Mar./abr., 1978.
- N. 10, maio/jun., 1978.
- N. 11, jul./ago., 1978.
- N. 12, set./out., 1978.
- N. 13, nov./dez., 1978.
- N. 14, jan./fev., 1979.
- N. 15, mar./abr., 1979.
- N. 16, maio/jun., 1979.
- N. 17, jul./ago., 1979.
- N. 18, set./out., 1979.
- N. 19, nov./dez., 1979.
- N. 20, mar./abr., 1981.
- N. 21, jul./ago., 1981.
- N. 22, abr./maio, 1982.
- N. 23, set./out., 1982.

Adhemar Ribeiro da Silva: o homem de Andreazza na presidência da FUNAI. Nimuendaju - Boletim da Comissão Pró-Índio, São Paulo: CPI, p. 4-6, jan./fev., 1979. FO / CX.02 / 109/1989.

ALMEIDA, R. H. (Org.). Aldeamento do Carretão segundo os seus herdeiros Tapuios: conversas gravadas em 1980 e 1983. Brasília: CGDOC/ FUNAI, 2003. 422 p. 572.95(817.3T175) / A447a.

AMARANTE, E. A. Rondon. As bem - aventuras do povo Myky. Brasília: CIMI/CEPILA, 1975. 38 p. FO/CX.17/961/89.

Anais do II Simpósio Nacional de Estudos Missionários, 18 a 22 de outubro de 1977. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1977. 239 p. 271 / A532a.

Associação Brasileira de Antropologia. ABA. Relatório final do Encontro dos Delegados (FUNAI). Brasília: ABA, 1985. 99-107 p. FO/CX.20/1.104/92.

BAUMANN, T. de B. Relatório Baumann. Brasília: FUNAI, 1981. 1v p. 441/2011 - 23/02/2011. BJP / 572.95(813.3P86) / B347r.

BERGMANN, M. Nasce um povo: estudo antropológico da população brasileira, como surgiu, composição racial, evolução futura. Petrópolis: Vozes, 1977. 204 p. (Publicações CID, História, 5). 572.95(81) / B499n.

CAMPOS, J. de Q. Informe de la delegación del Brasil ante el VI Congreso Indigenista Interamericano. *América Indígena*, México: Instituto Indigenista Interamericano, v. 28, n. 4, p. 1076-1083, out. 1968.

CAMPOS, J. de Q. Actividades de la Fundación Nacional del Indio del Brasil, 1969. *América Indígena*. México: Instituto Indigenista Interamericano, p. 537-560, 1970. FO/CX.54/3.451/2005.

Carta reproduzida por los cuadernos del Centro de Estudos e Ação Social (CEAS), nº 109, mayo/junio 1987. FO CX 40 2507/1998.

Centro de Documentação das Culturas Indígenas de Roraima. Macuxi maimu. Mensageiro, Belém: CIMI, n. 49, p. 46, 1982.

CIMI/CNBB, Serie B, vol.1, Subsidios didáticos sobre a questão indígena, “povos renascidos”, 1986. FO CX 01 14/1989

Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Terra é vida. Brasília: CNBB / CIMI, 1984. 50 p. 572.95(81) / C436t..

Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Terra sim: violência não. Brasília: CNBB / CIMI, 1983. 127 p. 325.45(81) / C755t.

Conselho Indigenista Missionário - CIMI. Confederação dos Tamoios: a união que nasceu do sofrimento. Petrópolis: Vozes, 1984. 159 p. Ilust. Bibliografia. 572.95(81):37 / C578c.

Conselho Indigenista Missionário. Aqui a integra do anteprojeto (sem pluriethnicidade). Porantim, Brasília: CIMI, v. 100, n. 100, p. 6, 1978.

Conselho Indigenista Missionário. CIMI. Aprender ensinando (uma experiência de educação entre os índios). Belém: CIMI, 1983. 1v p. FO/CX.26/1.558/94.

Conselho Indigenista Missionário. CIMI. et all. Terra Yanomami Vida. Brasília, 1979. 1-43 p. (Boletim do CIMI). FO/CX.26/1.546/94.

Conselho Indigenista Missionário. CIMI. Rio Biá e sua população indígena. Tefé: Prelazia de Tefé, 1979. 1v p. FO/CX.28B/1.769/95.

Conselho Indigenista Missionário. CIMI. Rio Jutai: população indígena. Tefé: CIMI, 1979. 9 p. FO/CX.28A/1.715/95.

Conselho Indigenista Missionário. Suruí em festa retomando tradições. Mensageiro, Belém: CIMI, n. 60, p. 21, 1981.

DEMARQUET, S. de A. A terra Indígena no Brasil. Brasília: FUNAI, 1982. 22 p. FO/CX.18/1022/90.

DEMARQUET, S. de A. Por falar em índios no Brasil. Brasília: FUNAI, 1985. 15 p. FO/CX.14/750/89.

DIEHL, E. E. O projeto de emancipação indígena: a FUNAI entre 1979 e 1982. Rio de Janeiro: Fundação Oswaldo Cruz, 1988. 50 p. Trabalho apresentado ao curso de "relações interétnicas" do Programa de Pós - Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ. 325.45(81) / D559p.

FUNAI: muito coronel e pouco índio. Movimento, São Paulo: Edição S/A, p. 01-04, 19 a 25, out., 1981. FO / CX.64 / 4.248/2010

Fundação Nacional do Índio - FUNAI. 100 Kixti (estórias) Tukano. Brasília: FUNAI, 1983. 162 p. 572.95(811.3T91):087.5 / F979c.

Fundação Nacional do Índio - FUNAI. Legislação (e) jurisprudência indígenas. Brasília: FUNAI, 1983. 47 p. ex.1=235/88; ex.2=77/90. 325.45(81) / F979l.

Fundação Nacional do Índio - FUNAI. Museu do Índio: 30 anos, 1953-1983. Rio de Janeiro: Cia Brasileira de Artes Gráficas, 1989. 61 p. 069.013(81) / F979m.

Fundação Nacional do Índio. Condições de saúde 1978 - 1984: 2ª Delegacia Regional. Belém: FUNAI, 1985. 31 p. FO/CX.19/1098/90.

Fundação Nacional do Índio. Condições de saúde 1978 - 1984: 2ª Delegacia Regional. Belém: FUNAI, 1985. 31 p. FO/CX.19/1098/90.

Fundação Nacional do Índio. Funai em números. Brasília: FUNAI, 1972. FO / CX.03 / 133/1989

Fundação Nacional do Índio. Grupos indígenas do sul do Brasil. Brasília: FUNAI, 1982. 1v p.

Fundação Nacional do Índio. I Seminário FUNAI/ Missões Religiosas. Brasília: FUNAI, 1973. 271 / F979s.

Fundação Nacional do Índio. IX Curso de Formação de Auxiliar Técnico em Indigenismo. Brasília: FUNAI, 1981. 4 p. FO/CX.14/745/1989.

Fundação Nacional do Índio. Legislação. Brasília: FUNAI, 1974. 50 p. 325.45(81) / F979l.

Fundação Nacional do Índio. Lei, estatutos, decretos e minutas de decretos. Brasília: FUNAI, 1975. 325.45(81) / F979l.

Fundação Nacional do Índio. O que é a FUNAI. Brasília: FUNAI, 1972. 354.318.1 / F979q.

Fundação Nacional do Índio. Política e ação indigenista brasileira. Brasília: FUNAI, 1975. 57. ex.1 - 024/2008 - ex.2 - 025/2008. BJP / 325.45(81) / F979p.

Fundação Nacional do Índio. Política e ação indigenista brasileira. Brasília: FUNAI, 1975. 57 p. Ilust. BISAP / 325.45(81) / F979p / ex.1-3.

Fundação Nacional do Índio. Relatório do 1º Encontro de Monitores Bilíngües. Brasília: FUNAI, 1976. 23 p. FO/CX.01/07/89.

Fundação Nacional do Índio. Incidência de malária no Parque Indígena do Xingu. Brasília: FUNAI, 1972. 572.95(817):616.936 / F862i.

Fundação Nacional do Índio. Normas e procedimentos sobre contabilização do patrimônio indígena. Brasília: FUNAI, 1969. 96 p. Ilust. 829/2011 - 26/04/2011. BIKUIAPA / 354 / F981n.

Fundação Nacional do Índio. Semana do Índio - 1970. Brasília: FUNAI, 1970. 16 p. FO/CX.14/753/89.

GAIGER, J. M. G. Toldo Chimbanguê: direito Kaingang em Chapecó - análise jurídica. Xanxerê: CIMI, 1985. 50 p. Ilust. 325.45(81) / G137t.

Grupo Internacional de Trabajo de Asuntos Indígenas. FUNAI. Boletín IWGIA, Copenhague: IWGIA, v. 2, n. 2/3, p. 62-64, 1982.

HAHN, R. Missionários e homens de fronteira como agentes de mudança social entre os Rickbakca. Anais do Museu de Antropologia, Florianópolis: Instituto de Antropologia, v. 11/14, n. 12/15, p. 60-68, dez., 1982.

HECK, E.; D'ANGELIS, W. A ação indigenista do CIMI. Anais do Museu de Antropologia, Florianópolis: Instituto de Antropologia, v. 11/14, n. 12/15, p. 28-34, dez., 1982.

HENMAN, A. FUNAI pone obstáculos a la creación del Parque Yanomami. Boletín IWGIA, Copenhague: IWGIA, v. 3, n. 1, p. 28-34, 1983.

Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. Grupo de trabalho INCRA - FUNAI: primeiro relatório geral (GT - PORT. 724/76). Brasília: INCRA, 1978. 228 p. 572.95(81):333 / I59g.

IWGIA. Grupo Internacional de Trabajo sobre Assuntos Indígenas. Txukarramae release hostages - FUNAI, President dismissed. IWGIA Newsletter, Copenhague: IWGIA, n. 38, p. 10-13, 1984.

JUNQUEIRA, C. Teoria e prática do indigenismo. 1980. 59-79 p. (Cadernos PUC - Ciências Sociais). FO/CX.29/1.818/96.

JURUNA, M. O gravador do Juruna. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982. 280 p. (Depoimentos, 2). 572.95(81):308 / J96g.

LEPARGNEUR, H. O futuro dos índios no Brasil. Rio de Janeiro: Hachette, 1975. 117 p. 95/2009. BRE / 325.45(81) / L592f.

Ministério do Interior. Linhas de ação: FUNAI - principais tribos e reservas indígenas. Brasília: Ministério do Interior, 1976. 7 p. FO/CX.23/1.345/92.

Ministério do Interior. Realizações no período 1979-1984 e programação orçamentária 1985. Brasília: Ministério do Interior, 1985. 263 p. 351 / M665r.

Ministério do Interior. Realizações no período 1979-1984 e programação orçamentária 1985. Brasília: Ministério do Interior, 1985. 263 p. 351 / M665r.

Ministério do Interior. Realizações no período 1979-1984 e programação orçamentária 1985. Brasília: Ministério do Interior, 1985. 263 p. 351 / M665r.

MOONEN, F. J. Libertação indígena: a colonização e descolonização do Brasil indígena. João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba, 1980. p. 407/2011 - 22/02/2011. BJP / 572.95(81) / M818l.

MOONEN, F. J. Pindorama conquistada: repensando a questão indígena no Brasil. João Pessoa: Alternativa, 1983. 154 p. 325.45(81) / M818p.

NEWMAN, B. A. O indígena brasileiro e educação. Brasília: FUNAI, 1973. 29 p. FO / CX.66 / 4.371/2012.

Nosso Chão. Febrero 1984, UNI-Regional Sul/Comissão Pro-Índio São Paulo. FO CX.15 839/1989

OLIVEIRA, A. G. FUNAI anistia demitidos de 1980. Boletim da ABA, Campinas: ABA, n. 17, p. 9, 1993.

OPAN. Entrevista: terras e reservas indígenas. Macaxeira, s.l: p. 23-26, 1975. FO / CX.21 / 1.151/1992

Payakã, Paulinho. A transamazônica em língua Kayapó. Brasília: FUNAI, 1972. 14 p. Ilust. 572.95(811.5K23): 809.81 / P343t

PIMENTEL, M. do C. da S. O serviço social de caso numa abordagem indigenista. Belém: Universidade do Pará, 1980. 43 p. 572.95(81):361 / P644s.

REBELO, D. C. Transamazônica: integração em marcha. Rio de Janeiro: CDP.MT, 1973. 243 p. 338.1:656.11(811/814) / R447t.

Revista: Religião e sociedade, n. 3, outubro 1978. FO CX33 2027/1996.

ROCHA, L. M. Da proteção fraternal ao integracionismo harmonioso: aspectos da política indigenista. 1930-1967. Brasília: FUNAI, 1993. 40 p. FO/CX.24/1.370/93.

ROMANI, G. L. Igreja e pastorais sociais: a Comissão Pastoral da Terra e o Conselho Indigenista Missionário na Diocese de Dourados (1971-2000). Dourados: UFMT, 2003. 151 p. 043.266 / R758i.

SALDANHA, L. "Escola de Heróis": os cursos de formação dos técnicos de indigenismo da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) de 1970 até 1985. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1996. 104 p. 354.83 / S162e.

SCHWADE, E. Visão panorâmica da questão indígena brasileira. Brasília: CIMI, 1977. 17 p. FO/CX.43/2.654/2000.

SILVA, M. A. da. O movimento dos Guarani e Kaiowa de reocupação e recuperação de seus territórios em Mato Grosso do Sul e a participação do CIMI (Conselho Indigenista Missionário) 1978 - 2001. Dourados: UFMS, 2005. 206 p. -Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. 043.572.95(817.2K13) / S586m.

SUDESUL; UFSC. Projeto Xokleng. Florianópolis: UFSC, 1975. 125 p. 572.95(816.4X33) / S943p.

TORAL, A. A. de. IBDF e FUNAI: raposas no galinheiro. Povos Indígenas no Brasil/1983-Aconteceu Especial 14, São Paulo: CEDI, p. 200-201, 1984.

VELTHEM, L. H. V. GT - FUNAI identifica AI Paru de Leste. Povos Indígenas no Brasil/1984, São Paulo: CEDI, p. 110, 1985.

Visão panorâmica da questão indígena brasileira. Conferencia de Egydio Schwade en Arnoldshain, Alemanha, 8 diciembre 1977. Documento sin publicar. FO CX 43, 2654/2000.

Acervo Armazém da Memória

Brasil Nunca Mais. Memórias reveladas, Arquivo Nacional:

- Atas das reuniões do Conselho de Segurança Nacional: Livro de Atas nº7 (30 octubre 1969).
- Atas das reuniões do Conselho de Segurança Nacional: Livro de Atas nº9 (15 marzo, 1985).
- Comissão de Anistia, Ministério da Justiça, Repressão e Memória Política no Contexto Ibero-Brasileiro: estudos sobre Brasil, Guatemala, Moçambique, Peru e Portugal. Brasília: Ministério da Justiça, Comissão de Anistia; Portugal: Universidade de Coimbra, Centro de estudos sociais, 2010.
- Ministério da Defesa. **Informação nº512**, 22 de mayo 1974.
- Centro de Informação e Segurança da Aeronáutica (CISA):
 - 1973, Transmissões radiofônicas do exterior para o Brasil. BR-NA-BSB. VAZ 93.143.
 - 1975, CNBB e Centro de informações Eclésia. VAZ.84.40.
 - 1975, Carta dos patriotas. Vaz.69.161
 - 8 de marzo 1976, Boletim da diocese de Goiás VAZ.140.14.
 - 6 de octubre 1976, Movimento estudantil. VAZ.30.69.
 - 17 de enero 1977, “Panfleto Anistia” – Portugal. VAZ.32.15.
 - 12 de abril 1977, Área Estudantil/77 (ITA). VAZ.16.20.
 - 28 de marzo 1978, Movimento estudantil. VAZ.123.124.
 - 26 de mayo 1978, Assembléia geral extraordinária da CNBB. VAZ.9.24.
 - 15 de agosto 1978, Convergência socialista. VAZ 3.42.
 - 4 de diciembre 1978, Congresso Nacional da Anistia – documentação. VAZ 65.3.
 - 26 de junio 1978, Exemplar de periódico “Alvorada”. VAZ.27.129.
 - 2 de julio 1979, PCB – Resolução para atuação no movimento universitário. VAZ 34.142.
 - 9 de mayo 1979, MR-8 “Unidade proletária” nº28. VAZ 31.83.

- 9 noviembre 1979, “Liga internacional pelos direitos e liberdade dos povos” – entrevista de Gerald Thomas. VAZ.95.7.
- 17 de abril 1980, Base Aérea de Manaus, Seção de informações, atividade da sede, exibição do filme “25” recepção a exterrorista e atuação da comissão dos bairros. VAZ.13.42.
- 13 de febrero 1981, Movimentos grevistas de metalúrgicos em São Paulo. VAZ.6.26.

DSI-MJ Divisão de Segurança e Informação do Ministério de Justiça. Questões Fundiárias:

- Coordenação de Documentos Escritos do Executivo e do Legislativo:

- BR RJANRIO.TT.0.QUF.AVU.001.
- BR RJANRIO.TT.0.QUF.AVU.005.
- BR RJANRIO.TT.0.QUF.AVU.006.
- BR RJANRIO.TT.0.QUF.AVU.008.
- BR RJANRIO.TT.0.QUF.AVU.009.
- BR RJANRIO.TT.0.QUF.AVU.010.
- BR RJANRIO.TT.0.QUF.AVU.011.
- BR RJANRIO.TT.0.QUF.AVU.014.
- BR RJANRIO.TT.0.QUF.AVU.021.
- BR RJANRIO.TT.0.QUF.AVU.030.
- BR RJANRIO.TT.0.QUF.AVU.032.
- BR RJANRIO.TT.0.QUF.AVU.040.
- BR RJANRIO.TT.0.QUF.AVU.045.
- BR RJANRIO.TT.0.QUF.PRO.010.
- BR RJANRIO.TT.0.QUF.PRO.016.
- BR RJANRIO.TT.0.QUF.PRO.021.
- BR RJANRIO.TT.0.QUF.PRO.038.
- BR RJANRIO.TT.0.QUF.PRO.042.
- BR RJANRIO.TT.0.QUF.PRO.076.
- BR RJANRIO.TT.0.QUF.PRO.091.
- BR RJANRIO.TT.0.QUF.PRO.098 (v.2).

- BR RJANRIO.TT.0.QUF.PRO.107.
- BR RJANRIO.TT.0.QUF.PRO.116.
- BR RJANRIO.TT.0.QUF.PRO.128.
- BR RJANRIO.TT.0.QUF.PRO.180.
- BR RJANRIO.TT.0.QUF.PRO.191.
- BR RJANRIO.TT.0.QUF.PRO.194.

ASI-FUNAI:

- Demarcação de Terras. Documentos do 001 até 178.
- Delitos e Atividade Ilícitas. Documentos do 0001 até 0101.

Fundo Documentos Indígenas:

- Boletim Interno do SPI:
 - 1941-1942 (v.1-13). Rio de Janeiro. Ministério da Agricultura
 - 1943 (v.14-25). Rio de Janeiro. Ministério da Agricultura.
 - 1944 (v. 26). Rio de Janeiro. Ministério da Agricultura.
 - 1960 (v.36-46). Rio de Janeiro. Ministério da Agricultura.
 - 1961 (v.47-51). Rio de Janeiro. Ministério da Agricultura.
 - 1962 (v.52-57). Rio de Janeiro. Ministério da Agricultura.
 - 1965 (v.1-10) Nova Fase. Rio de Janeiro. Ministério da Agricultura.
 - 1966 (v.11-16) Nova Fase. Rio de Janeiro. Ministério da Agricultura.
- Boletim Informativo da FUNAI:
 - Año I, 1972: nº2 I trimestre; nº3 II trimestre; nº4 III trimestre, nº5 IV trimestre.
 - Año II, 1973: nº6 I trimestre; nº7 II trimestre; nº8 III trimestre; nº9 IV trimestre.
 - Año III, 1974: nº10 I trimestre; nº11 II trimestre; nº12 III trimestre; nº13 IV trimestre.
 - Año IV, 1975: nº14 I trimestre; nº15 II trimestre; nº16 III trimestre.
 - Año V, 1976: nº17 I trimestre.
- Comissão Parlamentar de Inquérito, 1963:
 - CPI-SPI Notas Taquigráficas.

- CI-SPI Outros Documentos.
- Relatório Figueiredo, 1967-1968:
 - Relatório Jader Figueiredo ao Ministério do Interior. Comissão Parlamentar de Inquérito para apurar irregularidades no Serviço de Proteção aos Índios e dá outras providências. Jader de Figueiredo Correia, Presidente de Comissão de Inquérito criada pela Portaria n.º239/1967 daquele Ministério com o fim de “Apurar Irregularidades no Serviço de Proteção aos Índios”. Comissão Figueiredo. Relatório. 1967.
 - 1968.09.10 – Relatório Diário Oficial.
 - Autos do Processo.
- Comissão Parlamentar de Inquérito, 1968.
- Relatórios e pesquisas Cruz Vermelha Brasileira, 1970.
- II Tribunal Russel, 1974-1975. A política de genocídio contra os índios do Brasil. AEPPA (Associação de ex-presos políticos antifascistas).
- Comissão Parlamentar Inquérito, 1977.
- IV Tribunal Russel, 1980. Informe del Cuarto Tribunal Russel sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de las Américas.

Hemeroteca Indígena:

- Luta Indígena. N. 4, diciembre 1977.
- Mensageiro. N.2, agosto 1979.
- Revista de Cultura Vozes. Etnicidade, indigenato e campesinato. V. 73, n. 8, octubre 1993.
- Aconteceu Especial. n. 12, 1982
- CIMI. Porantim, Manaus:
 - Año I, n. 1, mayo 1978.
 - Año I, n. 2, junio 1978.
 - Año I, n. 3, julio 1978.
 - Año I, n. 4, julio/agosto, 1978.
 - Año I, n. 5, octubre 1978.
 - Año II, n. 11, agosto 1979.
 - Año II, n. 12, octubre 1979.
 - Año II, n. 6, enero 1979.

- Año II, n. 7, abril 1979.
- Año II, n. 8, junio 1979.
- Año II, n.10, agosto 1979.
- Año III, n. 23, octubre 1980.
- Año III, n. 22, septiembre 1980.
- Año III, n. 26, enero/febrero 1981
- Año IV, n. 27, marzo 1981.
- Año VI, n. 55, julio 1983.
- Año VIII, n. 90, octubre 1986.
- Año XII, n. 121, septiembre 1989.

SILVA, Luiz Fernando Villares e. (Org.). Coletânea da legislação indigenista brasileira. – Brasília: CGDTI/FUNAI, 2008.

- Constitución de la República 24 de enero de 1967.
- Decreto nº 65.810, del 8 de diciembre de 1969.
- Ley nº 2.889, del 1 de octubre de 1956.
- Ley nº 7.437, del 20 de diciembre de 1985.
- Institución de la Fundação Nacional do Índio – Ley nº 5.371.
- Ley nº 6.634 del 02 de mayo de 1979.
- Ley 6.001 del 19 de diciembre de 1973.
- Decreto nº 88.985 del 10 de noviembre de 1983.

Ministério da Defesa. **Verde-Oliva**, Centro de Relações Públicas do Exército, Brasília, v.1, 1973.

Centro de Trabalho Indigenista. **Relatório de violações dos direitos humanos e territoriais dos Guarani no oeste do Paraná: subsídios à Comissão Nacional da Verdade (1946-1988)**, CNV, 2014, p. 211.

Comissão Nacional da Verdade. **Relatório: textos temáticos** – Brasília, v.2, 2014. 402 p.-disponible em <http://www.cnv.gov.br/>.

Manual Básico, Rio de Janeiro: Escola Superior de Guerra, 1986.

Departamento Administrativo do Serviço Público (DASP). **Revista do Serviço Público**. V. 3, n. 1-2, julio-agosto 1939, p. 34.

Missão Salesiana de Mato Grosso. Campo Grande:

- Pe. Rodolfo Lunkenbein e Simão Bororo – 40 anos de entrega, profecia e memória, 18 de julio 2016. Disponible en: <<http://www.missaosalesiana.org.br/pe-rodolfo-lunkenbein-e-simao-bororo-40-anos-de-entrega-profecia-e-memoria/>>, accedido en: 30 de septiembre 2016.
- MENDES, G. Padre Rodolfo e Simão Bororo (1976 - 2016): O líquido do sangue dos mártires que penetra no coração do povo e no coração da terra [Homilia], Meruri, 15 de julio 2016. Disponible en: <<http://www.missaosalesiana.org.br/wp-content/uploads/2016/07/Livreto-Homilia-Pe-Gildasio.pdf>>, accedido en: 20 de septiembre 2016..

Internazionale. Resistenza Climática. Año 23, n. 1169, 2-8 de septiembre 2016.

Parabólica. Pe. Rodolfo Lunkenbein: uma vida pelos índios de Mato Grosso, 27 de octubre 2010. Disponible en: <<https://parabolica2010.wordpress.com/2010/10/27/pe-rodolfo-lunkenbein-uma-vida-pelos-indios-de-mato-grosso/>>, accedido en: 15 de diciembre 2015.

REFERENCIAS HEMEROGRÁFICAS

A Notícia, Manaus:

- Apoená assume a presidência da FUNAI, 7 de novembro 1985.
- Apoená denuncia omissão da FUNAI, 28 de agosto 1979.
- Índios que mataram branco podem ser canibais, 19 de setembro 1984.
- Papa terá encontro com índios, 9 de julho 1980.
- Volta depois de dois anos afastado (82-84) para mudar a FUNAI, 28 de agosto 1979.
- Manifesto de Repúdio a FUNAI e a Andreazza no dia nacional do índio, 21 de abril 1979.

A Crítica, Manaus:

- Polemico, Apoená está no desafio do indígena, 7 de novembro 1985.
- Proibição da FUNAI mexeu com a comunidade católica de Manaus, 27 de março, 1979.
- CIMI critica ministro e a atuação da FUNAI, 9 de abril 1975.
- Dia do Índio: 4 séculos de sacrifícios, 17 de abril 1979.

O Estado de São Paulo, São Paulo:

- 01 de março 1975.
- 19 de setembro 1973.
- 26 de abril 1972.
- A FUNAI revela distorção, 21 de setembro 1977.
- A FUNAI quer respeito ao índio na Perimetral, 14 de agosto 1973.
- A ruptura entre a FUNAI e o CIMI, 20 de junho 1975.
- Amazônia: 84 entidades protestam, 5 de abril 1979.
- Antropólogos criticam emancipação, 13 de setembro 1980.
- Ao indo o que é do índio, 31 de maio 1979.
- Aos 72 anos, morre o ex-deputado federal Márcio Moreira Alves, 3 de abril 2009.
- Apoená denuncia ameaça ao índio, 26 de outubro 1975,
- Assistir o índio, sem frear desenvolvimento, 22 de maio de 1971.

- Balduino não teme pressões, 17 marzo 1977.
- BR-80 corta o parque do Xingu, 06 de mayo 1971
- CIMI considera a atitude de Ismarth “corajosa e lúcida”, 9 de abril 1976.
- CIMI critica a nova fórmula de emancipar índios, 1 agosto 1974.
- CIMI denunciará à FUNAI destruição no Alto Purus, 24 de febrero de 1976.
- CIMI diz que veto fere constituição, 10 de marzo 1974.
- CIMI não opina sobre documento feito por bispos, 11 de abril 1974.
- CIMI relembra o crime da aldeia Meruri, 18 de julio 1977.
- Começa o apoio aos pioneiros na Perimetral, 19 de octubre 1973.
- Como o massacre judeu, 9 de julio 1980.
- Condenada a emancipação dos índios, 2 de marzo 1978.
- Congresso indígena veta emancipação, 28 de abril 1978.
- Conselho Indigenista aponta “o inimigo número um dos índios”: o ministro Rangel Reis, 14 octubre 1978.
- Cotrim: a FUNAI não existe, 20 de agosto 1972.
- Critica surpreende a FUNAI, 29 de abril 1975.
- Denunciada miséria de índios, 15 de noviembre 1977.
- É a FAB, uma esperança na selva, 23 de junio de 1968, p. 26.
- Emancipação do índio integrado em estudos, 25 de julio 1981.
- Fritz Manso adverte inimigos do Regime, 17 de diciembre 1975
- FUNAI confirma proibição ao CIMI, 17 de junio 1975.
- FUNAI confirma proibição ao CIMI, 17 de junio 1975.
- FUNAI debate questão Nhambiquara, 28 de octubre 1975.
- FUNAI debate trabalho missionário, 27 de mayo 1976.
- FUNAI defende alistamento dos dois xavantes, 23 de abril 1975.
- FUNAI não interferira na religião dos índios, 14 de junio 1974.
- FUNAI não limitará o trabalho das missões, 5 de septiembre 1974.
- FUNAI não teria intenção de criar reserva Bororo, 05 de junio de 1975.

- FUNAI proíbe 2 missionários de assistirem índios, 14 de junio 1975.
- FUNAI repudia críticas a ministro, 10 de marzo 1975.
- FUNAI vende a arte indígena, 13 de mayo 1971.
- Gaviões preferem a tutela, 16 de septiembre 1977.
- General quer integrar índios sem destruí-los, 20 de marzo 1974.
- Grupo Bororo é contra a criação da reserva, 01 de marzo de 1975.
- Igreja só vê índio se FUNAI permitir, 5 de abril 1974.
- Índios cintas-largas morrem de sarampo, 6 de diciembre 1980.
- Ismarth Araujo de Oliveira fala depois de proibir entrar ao CIMI à terras indígenas, 17 de junio 1975.
- Morte de xavante inicia disputa do poder na reserva, 3 de mayo 1978.
- Noel Nutels, 08 de abril 1971.
- Nova Política preocupa órgão do setor, 25 de noviembre 1979.
- Nutels, Medalha mérito indigenista, 6 de diciembre 1980.
- O sertanista acusa FUNAI de omissão e inoperância, 11 de enero 1976
- Os índios perguntam: “O que dirá Cristo?”, 4 de julio 1980.
- Os Uaimiri-Atroari já aceitam o branco, 29 de abril 1981.
- Padre aponta semelhança entre a FUNAI e esquadrão da morte, 14 de septiembre 1977.
- Pastoral no Sul, 25 de octubre 1975.
- Rangel: mudança na FUNAI teve inspiração de Geisel, 20 de abril 1976.
- Revisão do Estatuto do Índio será ampla, 17 de octubre 1978.
- Scherer condena ação do CIMI e Iasi elogia FUNAI, 15 de marzo 1977.
- Sebastião Firmo substituirá Apoena junto aos Atroaris, 23 de octubre 1975.
- Terras, principal motivo da reunião dos índios no Sul, 27 de marzo 1978.
- Violência começa na expedição de Calleri, 1 de febrero 1973.

Folha de São Paulo, São Paulo:

- 20 de abril 1968
- 26 de diciembre 1973.

- Andreazza chega de surpresa e assiste missa pelos índios, 23 de abril 1979
- Andreazza chega de surpresa e assiste missa pelos índios, 23 de abril 1979.
- Antropólogas acusam à FUNAI de racismo, 04 de outubro 1981.
- Ato público repudia emancipação indígena, 9 de noviembre 1978.
- Aumentam críticas à emancipação. 29 de outubro 1978.
- Com ministro, repúdio à emancipação, 14 de septiembre 1978.
- Como tratar os índios, a controvérsia na Igreja, 9 de julio 1980.
- Crime contra índio vai ter julgamento, 10 de julio 1980.
- Darci acusa Rangel Reis, 28 de julio 1978.
- Darci duvida que antropólogos vão apoiar ministro, 2 de agosto 1978.
- Demitidos da FUNAI fazem denúncias, 3 de julio 1980.
- Dez anos de grande violência contra os índios, diz CIMI, 31 de diciembre 1979.
- Emancipação do índio pode sair este ano, 13 de noviembre 1978.
- Emancipación y el eterno juego del espejo de Cabral, 20 de abril 1978.
- Entidades contra o decreto dos índios, 19 de septiembre 1978.
- FUNAI admite estudo para mudar Estatuto, 11 de marzo 1981.
- FUNAI é Policesca, 23 de enero 1979.
- FUNAI retém estudo sobre emancipação, 29 de julio 1981.
- Índios entregarão documento, 8 de julio de 1980.
- Ismarth diz que Darci desconhece a realidade do índio, 1 de agosto 1978.
- Lutar contra a emancipação, 30 de abril 1978.
- Manifesto Ataca política oficial, 30 de abril 1978.
- Noel Nutels: nossos índios estão sendo liquidados pela cobiça dos civilizados 22 de noviembre 1968.
- O governo deseja integrar economicamente o índio, 17 de outubro 1975.
- Os índios no projeto de Código Civil: a emenda da datilógrafa, 1 de abril 1984.
- Presidente da FUNAI reafirma que deixa cargo, 23 de outubro 1979.
- Projeto Arapoã permite antever a sorte do índio após a emancipação, 4 de agosto 1978.

- Projeto de emancipação do índio sofre novo repúdio, 29 de agosto 1978.
- Projeto de emancipação índio já traz preocupação, 30 de julho 1978.
- Pronto decreto que “emancipa” nossos índios, 31 de outubro 1979.
- Protesto contra a emancipação, 7 de novembro 1978.
- Protestos no Exterior contra a emancipação, 12 de novembro 1978.
- Questão Indígena 28 de setembro 1980.
- Reis defende rápida emancipação do índio, 10 de maio 1978.
- Sertanista deixa FUNAI, 20 de maio 1972.

O Globo, Rio de Janeiro:

- 1 de julho 1973.
- 14 de setembro 1973.
- 18 de fevereiro 1972
- Cardeal teme que espírito de Pombal seja reencarnado, 11 de janeiro de 1977.
- Emancipação compulsória de índio preocupa antropólogos, 20 de abril 1981.
- Estudos do governo concluem contra a criação da UNIND, 11 de abril 1981.
- FUNAI garante integridade das reservas indígenas, 27 de maio 1979.
- Índio será integrado à sociedade, diz Rangel Reis, 9 de março 1974.
- Índios x segurança internacional, 9 de abril 1981.
- Nobre da Veiga defende tutela para índios integrados, 11 de março 1981.
- Nobre da Veiga: Índio estará emancipado em cinco gerações, 12 de julho 1981.

Jornal de Brasil, Rio de Janeiro:

- “Lobby” dos índios adia emancipação, 21 de julho 1978.
- 10 de março 1972
- A FUNAI como tutora infiel, 27 de julho 1980.
- A lista dos 15 maiores inimigos, 11 de julho 1980.
- Antropologia e índios, 19 de dezembro 1978.
- Antropólogo apóia luta dos índios, 26 de maio 1978.

- Antropólogos sugerem que FUNAI melhore tutela em vez de emancipar índio, 30 de agosto 1978.
- Apoená, tal como o pai, 13 de diciembre 1981.
- Brasil é acusado de “massacre de índios”, 11 de marzo 1972.
- Capataz ameaça delegado da FUNAI, 8 de febrero 1980.
- Emancipação do Índio, 9 de septiembre 1978.
- Emancipação indígena muda de forma, 18 de octubre 1978.
- Emancipação indígena vai a Geisel este mês em projeto que proíbe a venda de terra, 20 de octubre 1978.
- FUNAI admite existência de índios canibais na área da Perimetral Norte, 23 de marzo 1973.
- FUNAI cala sobre saída de índios, 30 de enero 1981.
- FUNAI contesta Campanha do ator Marlon Brando, 11 de marzo 1972.
- FUNAI e missões se defrontam por o índio, 1 de abril 1975.
- Futuro presidente da FUNAI não quer emancipação, 24 de febrero 1979.
- Indigenistas reagem à emancipação, 14 de octubre 1978.
- Inquérito sobre SPI para à espera das comissões que continuarão investigações, 19 de marzo 1968.
- Juruna diverge por que o Ministro não é índio, 16 de abril 1978.
- Juruna quer extinguir FUNAI, 8 de octubre 1981.
- Mara Vanessa Terra: a questão indígena, 10 de septiembre 1978.
- Na terra dos Waimiri-atroari, a penúltima batalha dos indianistas, 8 de enero 1975.
- Os índios vão à luta com “lobby” e tudo, 28 de abril 1985.
- Rangel Reis processará Darcy Ribeiro se comprovar acusação feita na SBPC, 26 de julio 1978.
- Território pode beneficiar tribos do Alto Rio Negro, 11 de febrero 1974.
- Vilas Boas nega emancipação, 27 de septiembre 1980.
- Xavantes são contra a emancipação, 11 de diciembre 1978.

Jornal de Brasília, Brasília:

- Coordenador do CIMI denuncia ameaça de morte, 12 de marzo 1981.
- Rangel denuncia a Darcy à procuradoria, 1 de agosto 1978.

- FUNAI não quer auxílio estrangeiro para índios, 10 de outubro 1978.
- Ecologistas da França pedem por Yanomanis, 13 de outubro 1981.
- Rangel Reis diz que BNH não dá casa de luxo e que Resolução 386 será mantida, 19 de agosto 1978.
- Rangel evoca a tutela do índio para se defender, 29 de julho 1978.
- Apoená luta para efetivar mudança, 30 de julho 1985.

Correio da Manhã, Rio de Janeiro:

- Gama Malcher acha que só FUNAI deve pacificar índios, 11 de dezembro 1968.
- Na floresta quem sabe é índio, 13 de agosto 1970.
- Noel Nutels Fala Hoje sobre SPI e morte dos índios, 19 de abril 1968.
- Sertanista Confirma Crimes – SPI, 19 de março 1968.
- Sertanista confirma SPI Nazista, 19 de março 1968.

Jornal do Comercio, Recife:

- Geólogo expressa sua opinião a respeito, 18 de agosto 1987.
- Entrevista a Noel Nutels ,17 abril 1960.

Veja, São Paulo:

- Nosso índio não sobrevive. Entrevista a Francisco Meirelles, 23 de maio 1973.
- Índios, bibliotecas e tratores, 26 de maio 1971.
- Índios, prêmio e castigo, 4 de novembro 1970.
- Índios: feliz ou infeliz?, 14 de abril 1971.
- 15 de abril 1970
- O destino difícil de uma raça, 15 de abril 1970.
- A emancipação, 15 de novembro 1978.
- A prática da epopéia, 2 de setembro 1970.
- De volta à cidade, 27 de novembro 1974.
- Índios: a verdade, 28 de janeiro 1970.
- A guerra da pacificação, 7 de abril 1971.

Correio Braziliense, Brasília:

- Correio Braziliense, Brasília, 23 feb. 1997 O intelectual
- Correio brasileiro 13 outubro 1981 Ecologista Frances defende índios

Visão, São Paulo:

- Noel Nutels, 12 de abril 1968.
- Porque o índio tem de morrer, 12 de abril 1968.

Comércio, Rio de Janeiro. Altino pensa invadir outra vez Surucucu, 20 março 1985.

Correio, Salvador. Rangel Reis não vai desmentir a declaração sobre missionários, 30 de março 1976.

Diário de Pernambuco, Recife. Índio quer ajuda da ordem para processar FUNAI, 11 de março 1981.

Diário do Paraná, Curitiba. D. Balduino fala de repressão na FUNAI, 4 de septiembre 1981.

Folha da Manhã, São Paulo. Governo Investiga a Ideologia de padres, 28 de junio 1977.

Folha da Tarde, São Paulo. FUNAI pretende mudar estatuto do índio, 11 de março 1981.

Folha de Goiás, Goiânia. A problemática indígena, tema de palestras na UFG, 25 de março 1981.

Folha de Rondônia, Porto Velho. Antropólogos acham que ainda não se deve emancipar o índio , 29 de agosto 1978.

Folhetim, São Paulo. A panela vazia da civilização, 28 de febrero 1981.

Istoé, São Paulo. Índio: falta dialogo, 15 de noviembre 1978.

Jornal Movimento, São Paulo. A FUNAI está enganada: índio não é caníço, 29 de enero 1979.

O progresso, Dourados. Rangel enviará à FUNAI projeto que emancipa os índios, 11 de diciembre 1978.

Presença, Vitória. Eles que defendem o índio que se entendam, 5 de mayo 1978

